

مَعْنَى الْأَكْمَلِ

لِلْفَائِضِ الْحَقِّقِ الْمَوْلَانِ كَلْبُكَ الشَّرَافِ

(١٢٨٥-١٣٢٤ هـ)

مَرْكَزُ الْأَنْجَارِ فِي الذَّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ



مكتبة مؤمن قريش في مجال نشر التراث الإسلامي

عَوَاءُ الْإِطْلَاقِ

الكتب الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ٥٠

عَوَائِدُ الْأَتَامِ

لِلْفَاضِلِ الْمُحَقِّقِ الْمَوْلَى أَحْمَدَ النَّزَاقِي

(١١٨٥-١٢٤٥ هـ)

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

الترافي، احمد بن محمد مهدي، ١١٨٥ - ١٢٤٥ ق
 عوائد الأيام / احمد بن محمد مهدي الترافي؛ حققه مركز الأبحاث والدراسات
 الإسلامية. - قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٥ .
 ١٠٤، ٩٦٠. ص. نمونه. - (دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم، مركز
 انتشارات؛ ٣٨١؛ آثار مركز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ٥٠)
 كتابنامه: ص ٩٣٥ - ٩٦٠؛ همچنين به صورت زیر نویس.
 ١. فقه جعفری - قرن ١٣. الف. دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم،
 مركز تحقیقات و مطالعات اسلامی. ب. دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم، مركز
 انتشارات. ج. عنوان.
 ٢٩٧/٣٤٢ BP ١٨٣/٥٤ ع ٩

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی

ISBN 964 - 424 - 138 - X

شابك X - ١٣٨ - ٤٢٤ - ٩٦٤



مكتب الإعلام الإسلامي
 مركز النشر

عوائد الأيام	اسم الكتاب:
احمد بن محمد مهدي الترافي	المؤلف:
مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية	التحقيق:
مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي	الناشر:
مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي	المطبعة:
الأولى / ١٤١٧ق، ١٣٧٥ش	الطبعة:
٢٠٠٠ نسخة	الكمية:
٢١٠٠ تومان	السعر:

حقوق الطبع محفوظة للناسر

قم، شارع شهداء (صفائیة)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ص ب: ٩١٧،
 هاتف: ٧ - ٧٤٢١٥٥، فاكس: ٧٤٢١٥٤، توزيع: ٧٣٩٢٠٠ و ٧٤٣٤٢٦

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الموضوعات

٢٣	تصدير
٢٥	مقدمة التحقيق
٢٧	الفصل الأول: المؤلف
٦٦	رسالة في ترجمة التراقيين
٦٨	رسالة إجازة المولى أحمد التراقي لأخيه المولى محمد مهدي التراقي
٨٥	الفصل الثاني: نحن و الكتاب
٥	عائدة ١: في بيان قوله تعالى: «أوفوا بالعقود»
٥	أقوال المفسرين واللغويين حول آية الوفاء
١١	المعاني التي ذكروها للعقود
١٢	نقل أقوال العلماء في الاستدلال بآية الوفاء
١٣	بيان الوجوه المحتملة في آية الوفاء
١٦	علة استدلال الفقهاء بآية الوفاء
١٨	الكلام في صحة التمسك بآية الوفاء
٢٣	عائدة ٢: في وجوب تعظيم شعائر الله
٢٣	تحقيق معنى «الشعائر» من كلام اللغويين والمفسرين
٢٩	ذكر الوجوه المستفادة «من شعائر الله» ومختار القوم منها
٢٩	رد القول بأن «شعائر الله» يدل على العموم
٣١	المختار في معنى التعظيم لشعائر الله

٣٣	عائدة ٣ : في تقسيم الإذن
٣٣	أقسام الإذن وتفصيله
٣٥	تحقيق في أن الإذن بأقسامه مؤثرة شرعاً
٣٥	ذكر صور تعارض كل من أقسام الإذن مع الآخر
٤٠	تتمّة ، فيما لم يثبت فيه تأثير مطلق الإذن
٤٣	عائدة ٤ : في نفي الضرر والضرار
٤٣	البحث الأوّل : الأخبار الواردة في نفي الضرر والضرار
٤٧	البحث الثاني : بيان معنى الضرر والضرار والإضرار
٥٠	البحث الثالث : بيان معنى نفي الضرر والضرار
٥٢	البحث الرابع : الضرر والضرار نكرتان منفيتان يفيدان العموم
٥٣	البحث الخامس : نفي الضرر والضرار دليل لا أصل
٥٥	البحث السادس : نفي الضرر والضرار دليل على نفي الحكم
٥٧	البحث السابع : تحديد الضرر المنفي
٥٧	البحث الثامن : موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر
٦٠	البحث التاسع : تحقيق في معنى نفي العسر والحرج والضرر
٦٤	البحث العاشر : ما يكون جبراً لضرر هل هو ضرر أم لا؟
٦٤	البحث الحادي عشر : عدم تأثير إذن المالك في الإضرار
٦٧	عائدة ٥ : في بيان معنى لفظ البأس في الأخبار
٦٧	معنى كلمة البأس في التفاسير واللغة والمختار
٧١	عائدة ٦ : في مقدّمة الحرام
٧١	حكم مقدّمة الحرام فيما إذا كانت سبباً أو شرطاً
٧٢	حرمة المعاونة على إتيان مقدّمة الحرام
٧٢	ذكر الأدلّة الدالّة على حرمة إتيان مقدّمة الحرام
٧٥	عائدة ٧ : في حرمة المعاونة على الإثم
٧٥	تعيين ما يكون معاونة على الإثم
٨٣	عائدة ٨ : في البيع الغرري

٨٣	ماخذ فساد البيع الغرري
٨٣	معنى الغرر ومعنى بيع الغرر
٨٥	نقل كلام أهل اللغة وغيرهم في معنى الغرر
٨٩	موارد استعمال الفقهاء للفظ الغرر
٩٣	ذكر موارد الغرر
٩٥	كلام الشهيد حول الغرر وبيانه
١٠١	عائدة ٩ : في الملكية والمملوكة
١٠١	هل يكفي ثبوت الموضوع للملكية والمملوكة في الواقع؟
١٠٢	وجوب تعيين الموضوع في الملكية والمملوكة
١٠٢	الكلام في المملوكة
١٠٣	فيما إذا كان المبيع أمراً كلياً والقدر المشترك فيه
١٠٦	الكلام فيما إذا ورد حديث بصحة بيع أحد الأشياء من دون تعيين
١٠٧	أقسام الجهالة المفسدة للبيع
١١٠	بيان حكم سائر العقود المملوكة عند الجهل
١١١	عائدة ١٠ : في تعلق المعاملة بالمعدوم
١١١	عدم صحة بيع المعدوم
١١١	صحة بيع السلم والمعدوم بالضميمة وما في الذمة
١١٣	عائدة ١١ : في معنى الملكية والمالية وما يراد بهما
١١٣	معنى الملكية والمالية معنى إضافي
١١٤	الأصل في الأشياء عدم الملكية إلا بعد حصول سبب الملك
١٢١	عائدة ١٢ : في حكم ورود عام وخاصين
١٢٣	عائدة ١٣ : حكم ورود لفظ يحتمل أمرين
١٢٥	عائدة ١٤ : ورود لفظين مشترك وما له حقيقة ومجاز
١٢٧	عائدة ١٥ : في حكم الشرط في ضمن العقد
١٢٧	بيان معنى الشرط
١٢٩	حكم الشرط في ضمن العقد وذكر الأخبار الواردة في المقام

- ١٣٢ المستفاد من الأخبار : وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم
- ١٣٥ الفرق بين الشرط في ضمن العقد الجائز والعقد اللازم
- ١٣٥ ردّ استدلال البعض بهذه الأخبار على أصالة لزوم العقد
- ١٣٦ ذكر اختلاف الأصحاب في الشرط في ضمن العقد
- ١٣٧ المختار من الأقوال الخمسة وردّ أدلة سائر الأقوال
- ١٣٨ إذا تعذر الشرط فللمشروط له خيار الاشتراط
- ١٣٨ ردّ بعض الأدلة التي أُقيمت على ثبوت الخيار
- ١٤٠ فيما إذا كان الشرط من باب التعليق
- ١٤١ في بيان قول الشهيد : كلّ شرط تقدّم العقد أو تأخّر فلا أثر له
- ١٤٢ مقتضى العمومات وجوب الوفاء بالشرط مطلقاً إلا ما خرج بالدليل
- ١٤٣ بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز
- ١٤٣ عدم الاعتداد بالشرط المخالف للكتاب والسنة، وذكر الأخبار الواردة
- ١٤٤ بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة
- ١٤٦ عدم الاعتداد بالشرط الذي أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً
- ١٤٦ بيان المراد من الشرط الذي أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً وذكر الأقوال فيه
- ١٥٠ عدم جواز الشرط المخالف للحكم الوضعي
- ١٥١ عدم الاعتداد بالشرط المنافي لمقتضى العقد وبيانه
- ١٥١ عدم الاعتداد بالشرط المنافي لمقتضى ذات العقد
- ١٥٢ عدم الاعتداد بالشرط المنافي لمقتضى العقد المجمعول من جانب الشارع
- ١٥٤ عدم الاعتداد بالشرط المؤدي إلى جهالة أحد العوضين
- ١٥٥ عدم الاعتداد ببعض الشروط من باب تأصيل الأصل وتأسيس القاعدة
- ١٥٦ بيان المراد من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع
- ١٥٦ بيان حكم العقد إذا فسد الشرط
- ١٥٩ عائدة ١٦ : في بيان قولهم : العقود تابعة للقصد
- ١٦٠ بيان المراد من قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات
- ١٦٢ جعل الشارع الالفاظ الظاهرة الدالة على القصد في مقام العلم

- ١٦٥ جواز التخلف عن قاعدة: العقود تابعة للقصد بدليل خارجي
- ١٦٧ عائدة ١٧: في بيان بعض مباحث المشتق
- ١٦٧ فيما إذا كان اللفظ مشتقاً، ولم يعلم أنه موضوع للطلب مطلقاً أو للطلب الخاص
- ١٦٩ عائدة ١٨: في أن الأصل في القضية الحملية
- ١٦٩ أقسام الحمل والأصل في القضية الحملية
- ١٧٠ الوجوه المتصورة في القضية الصادرة من الشارع
- ١٧٣ عائدة ١٩: في بيان قاعدة نفى العسر والخرج والمشقة
- ١٧٣ بيان الأدلة الدالة على نفى العسر والخرج والمشقة
- ١٧٤ ذكر الآيات والأخبار الدالة على نفى العسر والخرج والمشقة
- ١٨١ بيان معنى ألفاظ: «الطاقة» «السعة» «الضيق» «الاستطاعة» «الإصر» «الخرج» و«العسر» في اللغة
- ١٨٥ مراتب التكاليف المتصورة عقلاً
- ١٨٧ المناط في تعيين معنى العسر والضيق هو العرف
- ١٨٨- ١٨٧ ذكر موارد نقض قاعدة نفى العسر والخرج ونقل كلمات الأصحاب
- ١٩٠ قاعدة نفى العسر والخرج من باب الأصل لا تعارض الأدلة
- ١٩١ تقسيم الأمور الصعبة إلى قسمين
- ١٩٢ أدلة القاعدة كسائر العمومات من حيث التخصيص
- ١٩٤ بيان أن الوظيفة في الأحكام بالنسبة إلى أدلة القاعدة كسائر العمومات
- ١٩٥ نقل كلام السيد بحر العلوم حول قاعدة نفى العسر والخرج وردّها
- ١٩٧ بيان كلام السيد بحر العلوم في انتفاء التكليف فوق الطاقة في جميع الأديان
- ١٩٩ اختلاف العسر والخرج بالنسبة إلى الأعصار والأمصار
- ١٩٩ الاستفادة من أدلة العسر والمشقة: التخفيف
- ٢٠٠ ملخص كلام الشهيد في جزئيات قاعدة نفى المشقة
- ٢٠٥ عائدة ٢٠: في معنى قولهم: الأحكام تابعة للأسماء
- ٢٠٦ هل يتنفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم؟
- ٢٠٨ تعليق الشارع الحكم على بعض الأسماء يدل على اختصاصه بالمسمى
- ٢١١ عائدة ٢١: في احتياج بقاء بعض الأحكام إلى مقتضى ثانٍ

- ٢١٢ احتياج الأمور الشرعية والوضعية إلى مقتضى ثانٍ على السواء
- ٢١٥ عائدة ٢٢ : في ما اشتهر من أن الاستصحاب لا يعارض دليلاً آخر
- ٢١٥ نقل كلام السيد بحر العلوم في أقسام العمومات المعارضة للاستصحاب وبيانه
- ٢٢١ عائدة ٢٣ : في بيان قاعدة حمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة
- ٢٢٢ هل تثبت القاعدة على سبيل الكلية؟
- ٢٢٢ ذكر أدلة المتسكين بهذه القاعدة من الإجماع والكتاب والسنة
- ٢٢٤ فيما يتحصّل من الاخبار والاخبار المعارضة
- ٢٣١ فيما يتحصّل من الآية والإجماع والاستقراء
- ٢٣٤ المناط في القاعدة حمل فعل المسلم أو قوله على الصحة والصدق لا على سبيل الكلية
- ٢٣٤ عدم الدليل على وجوب حمل أفعال المسلم وأقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية
- ٢٣٥ هل تنزل أفعال المسلمين على الصحة عند الفاعل، أو مطلقاً، أو عند المنزّل؟
- ٢٣٦ اللازم بعد عدم تمامية القاعدة على سبيل الكلّي الرجوع إلى دليل الحمل على الصحة والصدق
- ٢٣٧ نقل كلام الشهيد في شرائط قبول خبر المسلم في بعض الأمور
- ٢٣٩ هل يقبل قول ذي اليد في النجاسة؟
- ٢٤١ عائدة ٢٤ : في بيان معنى لفظ «يصلح» و«لا يصلح» في الاخبار
- ٢٤١ اختلاف الأصحاب في ظهور لفظ «لا يصلح» على الكراهة والفساد أو التحريم
- ٢٤١ مختار المصنف وبيان الأدلة
- ٢٤٧ عائدة ٢٥ : في بيان حكم الخاطئ والجاهل في الحكم والموضوع
- ٢٤٧ بيان الأقسام المتصورة في المقام
- ٢٤٨ القسم الأول : حكم الخاطئ في الحكم الشرعي لأصل العبادة
- ٢٤٩ القسم الثاني : حكم الجاهل بالحكم الشرعي لأصل العبادة
- ٢٤٩ القسم الثالث : حكم الخاطئ في الحكم الشرعي للجزء أو الشرط
- ٢٥٢ القسم الرابع : حكم الجاهل بالحكم الشرعي للجزء أو الشرط
- ٢٥٢ القسم الخامس : حكم الخاطئ في موضوع أصل العبادة
- ٢٥٣ القسم السادس : حكم الجاهل بموضوع أصل العبادة
- ٢٥٣ القسم السابع : حكم الخاطئ في موضوع الجزء أو الشرط

- ٢٥٥ القسم الثامن : حكم الجاهل بموضوع الجزء أو الشرط
فوائد :
- ٢٥٦ الأولى : هل تجب إعادة بعض تلك الاقسام فيما لو صادفت الواقع اتفاقاً؟
- ٢٥٦ الثانية : عدم الفرق في وجوب الإعادة بين المتبين خطأ بالعلم أو بالاجتهاد
- الثالثة : عدم الفرق في وجوب الإعادة فيما إذا كان المعلوم مخالفاً لمقتضى اعتقاده أو لمقتضى الاستصحاب
- ٢٥٧ عائدة ٢٦ : في أن مورد الإجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ
- ٢٥٩ عائدة ٢٧ : في بيان قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»
- ٢٦١ ذكر الأخبار التي استدلوأ بها على القاعدة
- ٢٦١ الكلام في الأخبار من جهة حجيتها ودلائلها
- ٢٦٧ الاستدلال بالاستصحاب والاستقراء على ثبوت القاعدة ورده
- هل يجب الإتيان بما أمكن فيما لو أمر الشارع بمطلق أو علم بالعموم الافراي وتعذر الإتيان بالجميع؟
- ٢٦٩ فيما إذا ورد استحباب أمور أو وجوبها في فعل واحد وما لو أمر بأشياء بالعطف
- ٢٦٩ عائدة ٢٨ : في حكم الإكراه على أحد المحرمين
- ٢٧١ إذا اكراه على أحد المحرمين ، فهل يعصي بارتكاب أحد هما معيناً
- ٢٧٣ عائدة ٢٩ : في امتناع اجتماع الأمر والنهي
- ٢٧٣ الاقسام المتصورة من اجتماع الأمر والنهي وبيان حكمها
- ٢٧٦ فيما لو تعلّق النهي بالمقدمة
- ٢٧٩ عائدة ٣٠ : في بيان تكليف الكفار بالفروع
- ٢٧٩ أقوال الأصحاب في المقام
- ٢٨٠ ذكر وجوه الأدلة بعد الإجماع على تكليف الكفار بالفروع
- ٢٨٤ مخالفة بعض العامة والقول بعدم تكليف الكفار بالفروع
- مخالفة بعض الخاصة والقول بعدم تكليف الكفار بالفروع ونقل كلام صاحب الحقائق والوجوه التي ذكرها
- ٢٨٥ الجواب عن الوجوه التي ذكرها صاحب الحقائق
- ٢٨٨

- عائدة ٣١: في أصالة عدم تداخل الاسباب ٢٩٣
- معنى عدم تداخل الاسباب وأقسام الاسباب ٢٩٣
- استحالة تداخل الاسباب إذا كانت واقعية ٢٩٤
- جواز تداخل الاسباب إذا كانت من المعرفات والامارات للعلل الواقعية ٢٩٤
- الكلام في أصالة عدم تداخل الاسباب مختص بالاسباب الشرعية ٢٩٥
- أقسام الاسباب الشرعية، وبيان مايجوز فيها التعدد وما لايجوز ٢٩٥
- الأصل الأولي في جميع الاسباب الشرعية، التداخل ٢٩٧
- هل الأصل الثانوي عدم التداخل أم لا؟ ٢٩٧
- بيان أدلة القائلين بشبوت «الأصل عدم التداخل» وردّها ٢٩٩

فوائد:

- الأولى: أجزاء الواحد وأصالة التداخل إنّما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الأول ٣٠٩
- الثانية: لاشك في تعدّد المسبّبات بتعدّد الاسباب مع اختلاف المسبّبات نوعاً ٣١٠
- الثالثة: هل تتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزم فيه القصد والنية على قصد التعدد؟ ٣١٠
- عائدة ٣٢: في الشبهة المحصورة، والدوران بين الأقل والأكثر وبيان الأصل فيها ٣١٣
- عائدة ٣٣: في معنى قوله(ع): «على اليد ما أخذت حتّى تؤدي» ٣١٥
- الكلام في حجّيته ودلالته ٣١٥
- عائدة ٣٤: في بيان معنى البدعة والتشريع وحرمتها ٣١٩
- ماهو المناط في كون الشيء بدعة؟ ٣٢٠
- عائدة ٣٥: في بيان معنى قولهم(ع): «يجزئك كذا» ٣٢٧
- هل يدلّ قولهم(ع): «يجزئك كذا» على عدم كفاية الأقل أم لا؟ ٣٢٧
- دلالة قولهم(ع): «يجزئك كذا» على عدم كفاية الأقل هل يدلّ على أنّه أقلّ الواجب؟ ٣٣٠
- عائدة ٣٦: في إثبات الماهية وبيان المراد منها ٣٣٣
- عائدة ٣٧: في إجراء الأصل في ماهيات العبادات والمعاملات ٣٣٩
- عائدة ٣٨: في بيان أصالة الركنية ٣٤١
- عائدة ٣٩: في أنّ الأصل بطلان الصلاة بزيادة جزء مطلقاً ٣٤٣

- ٣٤٥ ماهو المناط في صدق الزيادة؟
- ٣٤٩ عائدة ٤٠ : في حكم العام والخاص المطلقين والعامين من وجه
- ٣٥٥ عائدة ٤١ : في بيان بطلان حجة مطلق الظنّ
- ٣٥٦ بيان موضع الخلاف في خروج بعض الظنون أو مطلقة عن اصل عدم حجة الظنّ
- ٣٥٩ ادلة القائلين بحجة الظن مطلقاً
- ٣٥٩ الدليل الاول : دليل انسداد باب العلم ورده
- ٣٦٧ هل بعد الفحص يكون لنا حكم وتكليف سوى المعلومات؟
- ٣٧٠ انحصار الاحكام الشرعية في الاحكام الخمسة
- ٣٧٨ وجوب العمل بمطلق الظنّ متفرع على انتفاء العمل بأصول آخر
- ٤٠٩ الدليل الثاني : لزوم ترجيح المرجوح على الراجع
- ٤١٤ الدليل الثالث : وجوب دفع الضرر المظنون
- ٤١٨ دلالة وجهين آخرين : حدسي وجداني، والزامي على عدم حجة مطلق الظنّ
- ٤٢٧ عائدة ٤٢ : في الاستدلال بقوله سبحانه : «لا تبطلوا اعمالكم»
- ٤٣١ عائدة ٤٣ : في احتياج المعاملات إلى الصيغة
- ٤٣٥ عائدة ٤٤ : في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات
- ٤٣٩ عائدة ٤٥ : في بيان أصالة حجة الاخبار الأحاد
- ٤٤٠ بيان مقدمات خمس
- ٤٤٦ المقام الاول : في إثبات جواز العمل بالأخبار في الجملة
- المقام الثاني : في إثبات جواز العمل بكلّ خبر لم يعلم بطلانه ولم يقم دليل علمي ولا ظنيّ
- ٤٥٣ على عدم حجته
- ٤٥٥ المقام الثالث : في إثبات حجة الخبر المطلق
- ٤٥٥ الدليل الاول : السيرة المستمرة العقلانية في الإطاعة والعصيان
- ٤٥٧ الدليل الثاني : تقرير المعصوم بضميمة الحدس والوجدان
- ٤٥٨ الدليل الثالث : الإجماع القطعي على حجة تلك الاخبار في الجملة
- الدليل الرابع : الاخبار المفيدة للعلم الدالة على وجوب العمل بالأخبار المروية عن
- ٤٦٣ اثمتنا الأخيار عليهم السلام

- المقام الرابع : في إثبات حجية كلّ خبر حصل الظنّ بصدقه ٤٧٢
- المقام الخامس : في بيان أصالة حجية الأخبار المروية عن أئمتنا الأطهار عليهم السلام ٤٧٥
- عائدة ٤٦ : في بيان جواز العمل بالأخبار وإجزائه ٤٧٧
- عائدة ٤٧ : في بيان احتجاج الأصوليين بآية النبأ في موارد كثيرة ٤٨٣
- عائدة ٤٨ : في بيان نفوذ إقرار العاقل على نفسه ٤٨٧
- بيان مواضع الإشكال ٤٨٨
- المقام الأول : في بيان وجه الإشكال ٤٨٩
- المقام الثاني : في بيان حلّ الإشكال ٤٩٤
- عائدة ٤٩ : في بيان إمكان الاحتياط في العبادات وعدمه ٤٩٩
- عائدة ٥٠ : في أنّه لا يعتبر تعلّق المضاف بجميع المضاف إليه تحقيقاً ٥٠٣
- عائدة ٥١ : في بيان أنّ الألفاظ في مقام التكليف تقيّد بالعلم ٥٠٧
- عائدة ٥٢ : في بيان أصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمّة ٥١١
- عائدة ٥٣ : في بيان معنى السفیه والمجنون ٥١٣
- نقل كلمات الفقهاء واللغويين في معنى الجنون والسفه وبيان الفرق بينهما ٥١٤
- فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكليف الشرعي ٥١٨
- السفاهة لا تمتنع شيئاً من الأحكام الشرعية سوى الحجر والمنع عن بعض التصرفات المالية ٥١٩
- بيان معنى السفیه المحجور عليه في التصرفات الماليّة ونقل كلمات الفقهاء والروايات في تفسير السفیه المحجور عليه ٥٢٣
- بيان الفرق بين السفیه المحجور عليه و معنى السفیه في اللغة ٥٢٥
- عائدة ٥٤ : في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية ٥٢٩
- الأصل عدم ثبوت ولاية أحدٍ على أحدٍ إلّا من ولاء الله سبحانه ٥٢٩
- المقام الأول : في ذكر الأخبار الثلاثة بالمقام ٥٣١
- المقام الثاني : في بيان وظيفة العلماء والفقهاء وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية ٥٣٦
- كلّ ما كان للنبيّ والإمام فيه الولاية فللفقيه كذلك بالإجماع والأخبار والبداية ٥٣٦
- ثبوت ولاية الفقهاء في كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في الدين والدنيا ٥٣٨
- ولاية الإفتاء ، و وجوب اتباع الرعية لذلك ٥٣٩

- ٥٤٤ الفائدة الأولى : ثبوت ولاية الإفتاء للفقهاء و وجوب التقليد على العامي متلازمان
- ٥٤٤ الفائدة الثانية : يجب على العامي الاجتهاد في تعيين مَنْ يَقْلُدُهُ من الفقهاء
- ٥٤٥ الفائدة الثالثة : في بيان مورد وجوب الإفتاء والتقليد
- ٥٤٧ الفائدة الرابعة : بيان المراد من المجتهد والمقلّد
- ٥٤٨ الفائدة الخامسة : لا بدّ للفقهاء أن يعلم مايجب الإفتاء فيه وما لايجب
- ٥٥٢ ولاية القضاء والمرافعات و وجوب الترافع إليهم
- ٥٥٣ ولاية الحدود والتعزيرات
- ٥٥٥ الولاية على أموال اليتامى
- ٥٥٨ الولاية على أموال اليتامى هل ثابتة مطلقاً أو بعد انتفاء الأب ... ؟
- ٥٥٩ اختصاص جواز التصرف في أموال اليتامى لعدول المسلمين بصورة فقد الفقيه
- ٥٥٩ عدم جواز التصرف للغير مع ثبوت جواز التصرف للفقهاء
- ٥٦٠ هل يجب على الحاكم التصرف في أموال اليتامى بنفسه أو الإذن فيه، أم لا؟
- ٥٦٢ الولاية على أموال المجانين والسفهاء
- ٥٦٤ الولاية على أموال الغيب وموارده
- ٥٦٦ الولاية على الأنكحة ومواردها
- ٥٦٦ هل تثبت ولاية الحاكم على نكاح الصغيرين الخاليين عن الأب والجد؟
- ٥٦٩ ثبوت ولاية النكاح للحاكم على المجنونين البالغين
- ٥٧١ هل تثبت ولاية الحاكم على نكاح السفهين مع عدم ولي آخر
- ٥٧٥ بيان دلائل الولاية الاستقلالية للحاكم - لو كان به قائل - والجواب عنه
- ٥٨٠ الولاية على الأيتام والسفهاء في إجارتههم واستيفاء منافع أبدانهم وحقوقهم المالية وغيرها
- ٥٨٠ الولاية في التصرف في أموال الإمام
- ٥٨١ الولاية على جميع ماثبت مباشرة الإمام له من أمور الرعية
- ٥٨١ الولاية على كلّ فعل لا بدّ من إيقاعه لدليل عقلي أو شرعي
- ٥٨٣ عائدة ٥٥ : في اشتراط عدم تغير الموضوع في الاستصحاب
- ٥٨٣ بيان المراد من الموضوع
- ٥٨٤ بيان وجه اشتراط عدم تغير الموضوع في حجية الاستصحاب

- عائدة ٥٦ : في بيان أصالة اتحاد العرفين أو أصالة عدم النقل والاشترار ٥٨٩
- في بيان الاستدلال على ثبوت أصالة اتحاد العرفين والجواب عنه ٥٨٩
- عائدة ٥٧ : في بيان معنى قولهم : له كتاب ، وله أصل ٥٩٣
- عائدة ٥٨ : في بيان الموضوع في مثل : العصير إذا غلى يحرم ٥٩٧
- عائدة ٥٩ : في بيان أصالة عدم التذكية ٥٩٩
- الأصل في كل حيوان مأكول اللحم الحلية ٥٩٩
- الكلام في معنى الميتة ٦٠٠
- الأصل الثانوي في كل حيوان مأكول اللحم غير المذكى حرمة ٦٠٢
- بيان معانى : الأصل عدم التذكية ٦٠٥
- أقسام الحيوانات ، وهل يقع عليهم التذكية أم لا؟ ٦٠٨
- عائدة ٦٠ : في بيان رموز الكتب التي في البحار ٦١١
- عائدة ٦١ : في تحقيق معنى الإسراف وبيان تحريمه وموارده ٦١٥
- البحث الأول : في تحريمه ، وبيان الأدلة ٦١٥
- البحث الثاني : في بيان ماهو إسراف وتعيين موارده ومصاديقه ٦٢٠
- أقوال اللغويين والمفسرين في معنى الإسراف ٦٢٠
- المستفاد من كلمات اللغويين والمفسرين في معنى الإسراف ٦٢٣
- بيان الاحتمالات في معنى الإسراف ٦٢٥
- لاريب في سقوط احتمال كون الإسراف صرف المال في المعاصي خاصة عن درجة الاعتبار ٦٢٦
- سقوط القول الثاني أيضاً ، من تخصيص الإسراف بغير ما في وجوه الخير ٦٢٩
- بيان أن معنى الإسراف هو مجاوزة الحد والكلام في حدّها ٦٣٠
- الإسراف هو تضييع المال ، أو صرفه فيما لا يليق أو فيما لا يحتاج إليه ٦٣٣
- بيان الفرق بين الإسراف والاقتصاد وعد بعض مصاديق الاقتصاد ٦٣٥
- عائدة ٦٢ : في بيان قاعدة القرعة وشرعيتها ٦٣٩
- البحث الأول : في شرعية القرعة وتوقيفيتها من الشارع ٦٣٩
- الاستدلال على شرعية القرعة بالكتاب والسنة ٦٤٠
- الاستدلال على شرعية القرعة بالإجماع ٦٥١

- ٦٥٣ البحث الثاني : في بيان من تجوز له القرعة وأنها مختصة بالإمام
- ٦٥٥ هل القرعة نوع اختصاص كاختصاص منصب القضاء أم لا؟
- البحث الثالث : في بيان مورد القرعة ومحلها وأنه لا قرعة في الاحكام الشرعية والوضعية
- ٦٥٨ وكثير من موضوعاتها
- ٦٦٣ البحث الرابع : هل القرعة عزيمة أو رخصة يجوز العدول عنها؟
- البحث الخامس : في بيان أن القرعة بعد تحققها هل هي لازمة ، أو جائزة يجوز التخلف
- ٦٦٦ عن مقتضاها؟
- ٦٦٨ البحث السادس : في بيان كيفية القرعة
- ٦٧١ عائدة ٦٣ : في الإجماع
- ٦٧١ إطلاق الإجماع على ثلاث معان :
- ٦٧١ الأول : اتفاق جميع علماء الأمة أو علماء الإمامية
- ٦٧١ نقل كلمات الأصحاب حول الإجماع وحجته من حيث دخول الإمام في المجمعين
- ٦٧٩ الثاني : إجماع علماء الرعية على أمرٍ وموافقة الإمام معهم من باب قاعدة اللطف
- ٦٨١ الثالث : إجماع العلماء كلاً أو بعضاً بحيث يكشف عن دخول الإمام المعصوم
- ٦٨٣ في بيان تعداد وجوه الإجماع وطرق الكشف عن قول الحجة وهي سبعة عشر
- إرجاع الوجوه المذكورة بعضها إلى بعض وعدم خروج شيء منها من الإجماع المعروف
- ٧٠١ بالمعاني الثلاثة
- ٧٠٥ عائدة ٦٤ : في بيان قاعدة اللطف
- ٧٠٥ بيان المراد من معنى اللطف
- ٧٠٥ بيان عدم تمامية الاستناد إلى قاعدة اللطف
- ٧٠٦ هل المراد بوجوب اللطف على الله وجوبه في حاق الواقع ونفس الأمر؟
- ٧٠٧ هل المراد من وجوب اللطف وجوبه مطلقاً من غير اشتراط بوجوب المقتضي ... ؟
- ٧٠٩ ما الفرق بين مانقطع بكونه لطفاً ومع ذلك لم يقع وبين سائر مانقطع بلطفيته وقد تحقق؟
- ٧١١ عائدة ٦٥ : في تحقيق معاهد الإجماعات
- ٧١١ لو كانت المسألة التي وقع الاتفاق عليها مقيدة يتحصل الإجماع على المقيّد خاصة
- ٧١٢ لو كان مورد الاتفاق مطلقاً ودلّ دليل على ارادة المقيّد، يتحصل الإجماع على المقيّد خاصة

لو كان مورد الاتفاق مطلقة ولم يدل دليل على إرادة المقيد يتحصّل الإجماع على المطلق

٧١٢ وبيان الوجوه المحتملة

٧١٤ في بيان أنّ موارد الإجماع لا تخلو عن ثلاثة احتمالات

٧١٧ عائدة ٦٦ : في بيان اعتبار كتاب الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع)

٧١٧ أول من روج هذا الكتاب ، ونقل كلام المجلسيين

٧٢٠ نقل كلام السيد بحر العلوم في اعتبار الكتاب

٧٢٥ تحقيق في أنّ الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الأخبار أو لا؟

٧٢٦ الاستدلال على أنّ الكتاب مندرج تحت كتب الأخبار

٧٣٣ عائدة ٦٧ : في بيان قاعدة أخذ المفاهيم

٧٣٥ عائدة ٦٨ : في بيان أنّ المدلول الالتزامي فرع المدلول المطابقي

٧٣٧ عائدة ٦٩ : في بيان أنّ مقتضى اليد الملكية

٧٣٧ الاستدلال على ثبوت القاعدة بالروايات

٧٣٩ معنى اليد وهل المراد به المعنى المجازي؟

٧٤١ في بيان أنّ قاعدة اليد أصل لادليل

٧٤٢ هل يشترط انضمام ادعاء الملكية إلى قاعدة اليد؟

٧٤٤ في بيان مقتضى اليد فيما ليس ملكاً

٧٤٤ في مالوتعارض اليد مع أصل أو استصحاب

٧٤٥ هل اقتضاء اليد للملكية مختص في الأعيان أم يجري في المنافع؟

٧٤٦ هل الاستيلاء مع وجود المدعي يثبت شيئاً أم لا؟

٧٤٧ يشترط في دلالة اليد احتمال كونها ناشئة من السبب المملّك

٧٤٨ هل يشترط في صدق اليد عرفاً مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرّف؟

٧٤٨ هل حكم اليدين أو أزيد على شيء واحد حكم اليد الواحدة؟

٧٤٨ اقتضاء اليد للملكية التامة فيما إذا لم تعارضها يد أخرى

٧٤٩ هل يحكم في تعارض اليدين بالاشتراك؟

عائدة ٧٠ : في اشتراط إفادة المطلق للعموم بأن لا يكون مذكوراً للبيان

٧٥١ حكم آخر

- عائدة ٧١: في حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة عند تعذر الحمل
على الحقيقة ٧٥٥
- نقل كلام بعض المحققين في أن المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة أمور ٧٥٥
- عائدة ٧٢: في بيان الإجمال في حكايات الأحوال ٧٥٩
- بيان بعض الموارد التي يستدلون عليها بالحكايات وإطلاقها ٧٥٩
- بيان غرضهم من قول: إنه قضية في واقعة فلا يصلح حجة... ٧٦٢
- عائدة ٧٣: إذا قام دليل على أن سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط
عن الباقي. فهل يجوز التمسك بإطلاق الأمر السابق؟ ٧٦٥
- عائدة ٧٤: في بيان اصطلاحات صاحب الوافي في الرجال المتكررة ٧٦٧
- عائدة ٧٥: في التمسك بالإجماع في مورد يعتقد مدعي الإجماع خروجه منه ٧٧٥
- عائدة ٧٦: في حمل المطلق على العموم البدلي أو الاستغراقي ٧٧٧
- بيان أن الشيع إماماً استعمالياً أو وجودي ٧٧٨
- انصراف المطلق إلى الشائع إنما إذا لم تقم قرينة على إرادة العموم ٧٧٩
- عائدة ٧٧: في اختلاف الإجماعات المنقولة إطلاقاً وتقييداً ٧٨١
- عائدة ٧٨: في ورود قيدتين متضادتين لمطلق ٧٨٣
- عائدة ٧٩: في بيان معنى الركنية ٧٨٥
- بيان اختلاف الفقهاء في معنى الركنية ونقل كلماتهم ٧٨٥
- عائدة ٨٠: في بيان عدم اشتراط غير الواجب والحرام بالبلوغ ٧٩١
- عائدة ٨١: في التسامح في أدلة السنن ٧٩٣
- هل التسامح مخصوص بالمستحبات والمكروهات؟ ٧٩٣
- هل يشترط في التسامح أن تكون الرواية من طريقنا؟ ٧٩٤
- هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد أم لا؟ ٧٩٥
- هل الثابت من التسامح هو مجرد إعطاء الثواب فقط؟ ٧٩٧
- هل جواز التسامح مخصوص بالروايات الضعيفة، أو يلحق بها سائر الظنون؟ ٧٩٨
- عائدة ٨٢: في أنه هل الأصل القسيميّة أو المعرفيّة ٧٩٩
- عائدة ٨٣: في أن الأصل في الوجوب هل هو العينية أو التخيرية؟ ٨٠٣

- ٨٠٤ بعد ثبوت أن الأصل في الوجوب المعين فهل هو بالدلالة اللفظية؟
- ٨٠٧ عائدة ٨٤: في بيان معنى قول الرجالين: «هو مولى»
- ٨٠٩ عائدة ٨٥: في بيان معنى قولهم «أسند عنه» و«لابأس به»
- ٨١١ عائدة ٨٦: في أصالة حجية شهادة العدلين
- فوائد:
- ٨١٦ الأولى: في معنى الشهادة
- الثانية: هل الشهادة مخصوصة بما كان إخباراً عن حق أو يعم كل خبر مستند إلى الحس والعيان؟
- ٨١٧ الثالثة: هل أصالة وجوب قبول الشهادة شاملة لشهادة الرجل الواحد أيضاً؟
- ٨١٩ الرابعة: حكم شهادة المرأة
- ٨٢٣ الخامسة: وجوب قبول شهادة العدلين إنما يكون فيما يترتب عليها الأثر
- ٨٢٣ بيان أقسام الأثر المترتب على الشهادة
- ٨٢٤ بيان وجوب اتباع حكم المجتهد في الدعاوي ... وأحكام الله
- ٨٢٥ هل وجوب اتباع حكم المجتهد مخصوص بصورة وقوع النزاع والتخاصم أولاً؟
- ٨٢٩ عائدة ٨٧: في شأن اختلاف المتحاكمين لأجل اختلاف المجتهدين
- ٨٣٥ هل يجوز للمتنازعين بعد حكم الحاكم البناء على تقليد الآخر أم لا؟
- ٨٣٨ عائدة ٨٨: في تصحيح بعض أسماء الرجال والقابهم وكناهم
- ٨٤١ فهرس الآيات الكريمة
- ٨٩٥ فهرس الأحاديث الشريفة
- ٩٠١ فهرس أسماء الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام
- ٩١١ فهرس الأعلام
- ٩١٣ فهرس الكتب الواردة في المتن
- ٩٢٧ فهرس المصادر
- ٩٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

تصدير

يقدم «مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية» للمكتبة الإسلامية كتاب «عوائد الأيام» للفاضل المحقق المدقق والفقير الجامع المبتكر المولى أحمد النراقي، أحد أعلام القرن الثالث عشر الهجري، والذي يحتوي على قواعد أصولية وفقهية رئيسية «من مهمات أدلة الأحكام وكنيات مسائل الحلال والحرام...».

وقد عمد المؤلف فيه إلى طرح وتحقيق مسائل وموضوعات وجد أن الإمام بها ومعرفتها بجهة استنباط الأحكام أمر ضروري، يحتاج إليها الفقيه في طريق الاجتهاد والاستنباط. وكما أن هذا الكتاب يمتاز عن سائر مؤلفات المؤلف في اختيار الموضوعات ومنهجية البحث والتبويب والتدوين، يمتاز أيضاً عن نظائره وأشباهه بتنوع الموضوعات والمباحث المطروحة بحثاً وتحقيقاً، وأن الكثير من مباحث الكتاب من ابتكارات النراقي والخاصة به، والتي لم ترد بشكلها الخاص في أي أثر سالف؛ فإنه تطرق فيه إلى مباحث جديدة لم يتطرقها أحد قبله، كمباحثي «ولاية الفقيه» و«الإسراف» وغيرهما.

وكان صاحب العوائد أول فقيه جمع بين فقه الحكومة في الإسلام ومباحث ولاية الفقيه، وأكد بأدلة عقلية ونقلية أن للفقيه جميع الخيارات الحكومية التي تمتع بها

النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام .

وقد تمّ تحقيق وإخراج هذا السفر القيم على أيدي محقّقينا الأجلاء الأكابر في «قسم إحياء التراث» بعد ما بذلوا ما في وسعهم من جهدٍ وتنقيبٍ وتدقيقٍ، فللّهِ درّهم وعليه أجرهم . ونسال الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه . وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمد وآله الطاهرين .

مسؤول مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

محمد مهدي فقيهي

مقدّمة التحقيق

وفيه فصلان

الفصل الأول : المؤلف

الفصل الثاني : الكتاب

الفصل الأول المؤلف

هو العالمُ الفاضلُ والمحقّقُ المدقّقُ والفقيرُ الجامعُ الورعُ المُتَكِرُّ الحاجُّ المولى أحمد النراقي. الملقَّبُ بـ«الفاضل النراقي» بن العلامة المحقّق المولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني. واحدٌ من أبرز علماء الإسلام ومشاهير الفقهاء المتبحّرين العظام.

عُدّ من المع علماء القرن الثالث عشر الهجري؛ لما عرف من موسوعيته المعرفية. فقد كان جامعاً لأكثر العلوم والفنون، ولاسيّما الفقه والأصول والرياضيات والنجوم، بالإضافة إلى كونه أديباً بارعاً وشاعراً فارسياً نحريراً، إضافة إلى إلمامه بالحكمة والكلام والأخلاق والآداب.

وكان من أصحاب التصانيف القيّمة التي لم يناظرها أو يشابهها تأليف لمن عاصره من أقرانه. كان الكثير منها ولا يزال المورد الصافي لاستفادة العلماء والمحقّقين.

مصادر تُرجمته:

وردت تُرجمته بشكل مُفصّل أو مُختصر في كثير من كُتب التراجم والتاريخ في القرن الهجري الثالث عشر وبعده، وكذا في مقدّمة بعض كتبه أو كتب والده المصحّحة مؤخّراً، وفيما يلي نأتي على التعريف بها حسب أهميّتها. وقد وضعنا نجمة كعلامة بجانب المصادر الأساسية التي تُغني مراجعتها، الطالب عن الرجوع

إلى سائر المصادر:

- ١- «الروضة البهيّة في الإجازات الشفيعيّة» لتلميذه السيّد محمّد شفيع الحسيني الجابلي البروجدي (م ١٢٨٠هـ) ص ١٦ - ١٨.
- ٢- «لُبَابُ الألقاب في ألقابِ الأَطيّابِ» للمولى حبيب الله شريف الكاشاني (١٢٦٠ - ١٣٤٠هـ) ص ٩٧ - ٩٢ و
- ٣- «تاريخ كاشان أو مرآة قاسان» لعبد الرحيم كلانتر ضرابي (سهيل الكاشاني)، ص ٢٨٠ - ٢٨٦.
- ٤- «قاموس الرجال» للشيخ محمد تقي التستري (م ١٤١٥هـ) ج ١١، الخاتمة.
- ٥- «روضات الجنّات» للسيد محمّد باقر الخوانساري الإصفهاني (م ١٣١٣هـ) ج ١، ص ٩٥ - ٩٩.
- ٦- «ريحانة الأدب» للميرزا محمّد علي المدرّس التبريزي (١٢٩٦ - ١٣٧٣هـ) ج ٦، ص ١٦٠ - ١٦٣.
- ٧- «الكرام البررة» للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩هـ) ج ١، ص ١١٦ - ١١٧.
- ٨- «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩) في مختلف الأجزاء، سنأتي الإشارة إلى أكثر مواردها.
- ٩- «أعيان الشيعة» للعلامة السيّد محسن الأمين (١٢٤٨ - ١٣٧١هـ) ج ١٣، ص ١٨٣ - ١٨٤.
- ١٠- «الفوائد الرضويّة» للمحدّث القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩) ص ٤١.
- ١١- «تاريخ سياسي و دبلوماسي ايران» انتشارات دانشگاه تهران ج ١، ص ٢٠٠، ٢٠٦، ٢١١. ومقدّمة ج ٢.
- ١٢- «الأعلام» للزركلي (م ١٣٩٦هـ) ج ١، ص ٢٦٠.
- ١٣- «مكارم الآثار» للميرزا محمّد علي معلّم الحبيب آبادي (م ١٣٩٦هـ)

- ج ٤، ص ١٢٣٥ - ١٢٤٢ .
- ١٤ - «قصص العلماء» للميرزا محمد التنكابني (١٣٠٢ هـ) ص ١٢٩ - ١٣٢ .
- ١٥ - «نجوم السماء» للميرزا محمد علي الكشميري (١٢٦٠ - ١٣٠٩) ج ٣، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .
- ١٦ - «ناسخ التواريخ» للمؤرخ الشهير الميرزا محمد تقي سپهر (١٢٩٧ هـ) ج ١، ص ٣٥٨ .
- ١٧ - «لغت نامه دهخدا» لعلي أكبر دهخدا (١٢٥٨ - ١٣٣٤ هـ . ش) ج ٣، ص ١٣٧٢ و ١٤٦٧ و ج ٢٠، ص ٤١٩ . الطبعة الأولى . وج ١، ص ١١٦٥ و ١١٤٧ ؛ وج ١٣، ص ١٩٨٠٨ . الطبعة الثانية .
- ١٨ - مقدمة «أنيس الموحدين» للعلامة الأستاذ حسن حسن زادة الآملي (المعاصر) ص ١٣ - ١٨ .
- ١٩ - «زندگانی و شخصیت شیخ أنصاری» للشيخ مرتضى الأنصاري (المعاصر) ص ١٢٠ - ١٣٠ و ١٦٢ - ١٦٧ .
- ٢٠ - مقدمة «مثنوی طاقديس» للعالم الفاضل حسن النراقي (المعاصر) .
- ٢١ - مقدمة «الحزائن» للشيخ علي أكبر الغفاري (المعاصر) .
- ٢٢ - مقدمة «جامع السعادات» للشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٤ هـ) ج ١، ص ٥ .
- ٢٣ - مقدمة «قرّة العيون» للعالم الفاضل حسن النراقي (المعاصر) .
- هذه أهمّ المصادر التي ترجمت للمولى أحمد النراقي ، وقد أثرنا عدم إيراد غير المهم منها باعتبارها مكرّرة لما سبقها من المصادر .
- هذا وقد تبّعنا كتبه وآثاره فوجدنا أنّه (قدس سره) قد تعرّض في موارد كثيرة من آثاره لما يفيدنا في موضوع ترجمته .
- منها : رسالة كتّبه بخطه الشريف في ختام نسخة من كتاب «لؤلؤة البحرين»

للشيخ يوسف البحرانيّ صاحب الحقائق، كتبها في ترجمة مُختَصَرَة لوالده المولى محمّد مهدي النراقي، وقد تعرّض في ختامها لتأريخ ولادته وفهرس مصنفاته إلى سنة ١٢٣٦هـ^١.

ومنها: رسالة إجازته لأخيه وتلميذه المولى محمّد مهدي النراقي الملقّب بـ«آقا بزرگ»، موجودة بخطه في ابتداء نسخة من «عوائد الأيام» وفي ختام المجلّد الحادي عشر من «قاموس الرجال». ذكر فيها طرق أخذه عن أساتذته ومشايخه، كتبه في أواخر شهر ذي الحجّة الحرام سنة ١٢٤٤هـ^٢.

مضافاً إلى أنّه قد أشار في كتابه «الخزائن» إلى أسفاره إلى العتبات المقدّسة وحجّ بيت الله الحرام، ستأتي الإشارة إليها في مواضعها.

وبما أنّنا لانوي في هذا المقال التفصيل في ترجمة حياته فقد اقتصرنا على ذكر رمضات تُلقّي الضوء على أبرز دور في حياته ومكانته العلمية وماترك من مؤلّفات مشيرين إلى بعض الأخطاء الواردة في المصادر. وكان زادنا في هذه الرحلة ما اكتسحلت به عيوننا من خلال ما وجدناه في آثار هذا البحر الزاخر الذي قدّم عطاءً جديداً زاخراً للفكر الإسلامي.

لَقْبُهُ وَشَهْرَتُهُ

يلقّب المولى النراقي بـ«الفاضل النراقي»، وكان مشهوراً بـ«الحاج المولى أحمد النراقي»، وقد يعبر عنه بـ«النراقي الثاني». ويلقّب والده بـ«المحقق النراقي» و«العلامة النراقي»، وقد يعبر عنه بـ«النراقي الأول». ويعبر عنهما بـ«النراقيان»^٣.

١: تمّ إيراد جانب من صورة المخطوط بقلم الفاضل النراقي في مقدّمة كتاب «مثنوى طافديس» بقلم الفاضل المعاصر حسن النراقي من أحفاد المؤلف.

٢: ستأتي الرسائلان في نهاية هذا الفصل تيمناً للفائدة.

٣: مقدّمة انيس الموحدين: ص ١٤.

وكان في الشعر يتخلص بـ «صفائي»^١.

وقد عنوانه الزركلي في «الأعلام» بـ «الزاقى»، وقال:

«الزاقى: أحمد بن مهدي بن أبي ذر الزاقى، من علماء الإمامية ومجتهديهم... وتوفي بقرية الزاق»^٢.

ذكره تلميذه السيد محمد شفيع الحسيني الجابلقى في «الروضة البهية» بقوله:
«الفاضل العالم المحقق المدقق الماهر... شيخنا وأستاذنا الحاج المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي»^٣.

وقال المولى حبيب الله الشريف الكاشاني:

«الفاضل المؤيد الحاج المولى أحمد النراقي نجل المحقق النراقي... والفاضل النراقي بإطلاقه منصرف إليه»^٤.

وصرح بلقبه أيضاً صاحب «طرائف المقال»^٥ والمحقق المامقاني في «رسالة وسيلة النجاة»^٦. وعبر عنه المراغي في «عناوين الأصول» بـ «الفاضل المدقق المعاصر»^٧. وعبر عنه الشيخ الأعظم الأنصاري تارةً بـ «الفاضل المعاصر»^٨، وأخرى بـ «المحقق المعاصر»^٩.

وذكر المولى حبيب الله الشريف الكاشاني: «أن صاحب الجواهر يعبر عن المولى مهدي النراقي بـ «الفاضل النراقي»^{١٠}. وتبعه الأستاذ العلامة حسن زادة

١: الكرام البررة ١: ١١٧؛ الذريعة ١٥: ١٣٤؛ هدية العارفين «كشف الظنون» ١٨٥: ٥.

٢: الأعلام ١: ٢٦٠؛ وج ٤٠: ٣.

٣: الروضة البهية ١٦.

٤: لباب الألقاب: ٩٧. وذكره أيضاً في مواضع أخر فراجع ص ٩٤، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥.

٥: طرائف المقال ٣: ٥٣ و ٣٦٩.

٦: رسالة وسيلة النجاة في اجوبة جملة من الاستفتاءات (الاثني عشرية): ١٠٧، ١٠٨.

٧: عناوين الأصول: ٩٣، ١٠٥، ٣١٣.

٨: الحاشية على استصحاب القوانين: ١٦٩، ١٧٨، ١٩٥.

٩: المصدر: ١٩٣.

١٠: لباب الألقاب: ١٣٦.

الآملي في ترجمة المولى مهدي النراقي . قال : «ومثل صاحب الجواهر يعبر عن المولى مهدي النراقي بـ«الفاضل النراقي»^١ .

وقد تتبعتنا كتاب جواهر الكلام ، فوجدنا أنّ صاحب الجواهر عبّر في موضعين بـ«الفاضل النراقي» ، تارة عن المولى محمد مهدي النراقي وتارة عن المولى أحمد النراقي . وكثيراً ما عبّر عنهما بـ«النراقي» .

الأول : قال في كتاب الطهارة - بعد بيان كون غيبة المسلم من المطهرات بالنسبة إلى البدن ، والاستدلال عليها بالسيرة المعتضدة بإطلاق مادّل على طهارة سور المسلم- :

«ولعلّها كذلك بالنسبة إلى غير بدنه من الثياب أو فرشه وأوانيه ، ... بل الظاهر الطهارة أيضاً وإن لم يكن متلبساً بما يشترط فيه الطهارة ، وفاقاً لمن عداهم ... كالشهيدين وأبي العباس في المذهب والصيمري و«الفاضل النراقي» والعلامة الطباطبائي ...»^٢ .

وكما هو معلوم أنّ المراد هنا المولى محمد مهدي النراقي .

قال في كتاب اللوامع - بعد بيان حصر الأقوال في الأربع ، واختيار القول بالطهارة مطلقاً- :

«لنا أصالة الطهارة وأصالة البراءة وأصالة كون عدم المدرك فيما يعمّ بالبلوى مدرك العدم ، وإطلاق الأخبار ...»^٣ .

وكثيراً ما عبّر عنه بـ«النراقي» ، فإنّه كثيراً ما ينقل آراءه عن اللوامع ويصرّح إمّا باسم الكتاب والنراقي معاً ، أو يصرّح باسم الكتاب أو النراقي خاصة ويعبر عنه بـ«النراقي» كما جاء في المخطوطات . فراجع جواهر الكلام ، المجلّد ١ ، ص ٣٣٧ ؛ والمجلّد ٥ ، ص ٣٤٥ ؛ والمجلّد ٦ ، ص ٧١ ، ٧٧ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣١ ،

١ : مقدّمة أنيس الموحدين : ١٤ .

٢ : جواهر الكلام : ٦ : ٣٠٢ .

٣ : لوامع الاحكام (مخطوطة مكتبة آية الله العظمى المرعشي رحمه الله) المرقمة (٧٢٧٢) الورق ٣٦ .

١٥٠، ١٨١، ١٩٠، ٢١٣، ٢٣٦، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٥،
٢٨٨، ٢٩٢، ٣٠٢، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦٩، ٣٧٠.

الثاني: في كتاب الصيد والذبحة في مسألة اعتبار استقرار الحياة في الحيوان قبل الذبح، قال:

«نعم، ظاهر أكثر القدماء كالإسكافي ... بل وجملة من المتأخرين كالمحقق في
النافع ... : الاكتفاء في حلّ الذبيحة بالحركة وحدها أو مع خروج الدم
المعتدل، جمعاً أو تخييراً، من غير اعتبار استقرار الحياة بالمعنى المزبور، كما
صرّح به الأردبيلي في المجمع و الخراساني والكاشاني والمجلسي والعلامة
الطباطبائي و«الفاضل النراقي» وغيرهم من متأخري المتأخرين»^١.

قال المولى أحمد في باب حلّ الذبيحة من المستند ما مختصره:
«فروع: ١: المستفاد من الاخبار المتقدمة كفاية واحدة من الحركات الثلاث أو
الأربع ...»

ج: المصرّح به في كلام جماعة منهم المحقق الأردبيلي وبعض مشايخنا^٢
- عطر الله مراقدهم- أنّ كون هذه الحركة أو الدم أو كليهما -على اختلاف
الاقوال- علامة للحلّ، إنّما هو فيما اشتبّه حياته وموته، فلو علم حياته قبل
الذبح فذبح ولم يوجد شيء منها يكون حلالاً...^٣.

وقال في الجواهر أيضاً في باب استبراء الجلال الذي لا تقدير فيه:
«والأركان المتّجه فيما لا تقدير فيه البقاء على الحرمة؛ للأصل، كما اختاره
«النراقي»^٤.

قال المولى أحمد في باب استبراء الجلال - بعد بيان خلوّ أكثر الباب عن الدالّ

١: جواهر الكلام ٣٦: ١٤٢.

٢: هو العلامة الطباطبائي، المصرّح به في كلام صاحب الجواهر.

٣: مستند الشيعة ٢: ٥٧.

٤: جواهر الكلام ٣٦: ٢٧٦.

على وجوب تعيين المدّة:-

«مضافاً إلى استصحاب التحريم حتّى يعلم جواز الأكل ، فالقول بمتابعة زوال اسم الجلل غير جيّد ؛ لأنّه لا يستلزم الحلّ بعد الحرمة ، فيمكن أن يكون الجلال حراماً مؤبداً وإن انتفى جلله»^١.

ويشهد لما ذكرنا ذكر «الفاضل النراقي» في الموضع الأول قبل «العلامة الطباطبائي» ، وفي الموضع الثاني بعده ، كما ذكره النراقي في المستند .

ولادته

ولد رحمه الله في «نراق» قرية من قرى كاشان . في الرابع عشر من شهر جمادي الآخرة سنة خمس وثمانين بعد المائة والألف من الهجرة النبوية ، في عهد سلطنة كريم خان الزند^٢.

وقد كتب رحمه الله تأريخ ولادته قائلاً:

«تأريخ ولادتي في الرابع عشر من شهر جمادي الثانية [كذا] سنة خمس وثمانين بعد المائة والألف من الهجرة النبوية»^٣.

وذكر الشيخ آقا بزرك الطهراني تأريخ ولادته في «مصفى المقال» و «الذريعة» بعام ١١٨٦ هـ^٤. وفي «الكرام البررة» مردداً بين (١١٨٥ أو ١١٨٦ هـ) . وتبعه السيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة»^٥.

وهو خطأ قطعاً علّه نجم ممّا رآه آقا بزرك الطهراني في نسخة من كتاب «أنيس

١: مستند الشيعة ٢: ٤١٠.

٢: نراق: (يفتح النون وتخفيف الراء) قرية من بلاد كاشان على بُعد عشرة فراسخ . وروضات الجنات ١: ٩٧ ؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣ ؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣.

٣: مكارم الآثار ٤: ١٢٣٥.

٤: المقدمة: ٦٧.

٥: مصفى المقال: ٧١ ؛ الذريعة ٢: ٤٦٢.

٦: الكرام البررة ١: ١١٦ ؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣.

المجتهدين» للمولى محمد مهدي النراقي والد الفاضل النراقي ، قال تحت عنوان الكتاب :

«وتاريخ فراغه سنة (١١٨٦هـ) كما في نسخة سلطان المتكلمين ، الحاج الشيخ محمد بطهران . وصرّح فيه بأنّ ابنه المولى أحمد ولد في هذه السنة»^١.

نشأته و ثقافته العلميّة

ونشأ برعاية والده المعظم ذلك الخبر الحبيب ، وتلقى القصد الاوفر من علومه عنده ، وقد تمتّع بالذكاء الخارق ، والفطنة الكبيرة ، والذهن المستعدّ ، والهمة العالية ، وقد كفلته منذ نعومة أظفاره رعاية والده الفاضل ، وقد تدرّج في مراحل العلم ينهل من فيوضات والده الجامعة والغزيرة ، فرقيّ قِمَمَ العلم والمعرفة والفكر وبلغ مابلغ من منزلة رفيعة .

وقد استفاد من حوزة والده ، ثم عني بتدريس علوم السطح المرسومة آنذاك في حوزة الوالد كـ«المطوّل» و«المعالم» ؛ وعبر تشكيله ندوات البحث والمناقشات العلمية ، حقّق تقدّماً وتطوراً ملحوظاً .

ومن ثمّ توجّه إلى العتبات المقدّسة في العراق لمواصلة دروسه حيث الحوزات العلميّة ، فحضر في حلقات دروس كبار علماء حوزات النجف وكربلاء وزاد من كمالاته ، ورقيّ في مدّة قصيرة أعلى العلمية ، ووفّق لنيل مرتبة الاجتهاد وإجازة نقل الحديث من أساتذته ومشايخه وعاد إدراجه إلى مدينة كاشان ، وأسّس لنفسه حوزة خاصة ، وأخذ في تدريس العلوم الدينية ، وكان لبركة وجوده في هذه الحوزة الفضل في استقطاب العديد من الطلبة من أقصى بقاع إيران ، وأضحّت حوزته مرجعاً استفاد منه الكثير من علماء عصره ، فيما تخرّج الكثير من أكابر علماء و فقهاء المذهب من حوزته العلمية .

ومن الجدير بالذكر أنّ الشيخ مرتضى الانصاري الذائع الصيت، هو أحد العلماء الذين وفدوا للانتهال من تلك الحوزة.

تلقّى الفاضل النراقي جلّ علومه عند والده، وقد توجّه في عام ١٢٠٥ هـ بجمعيّة والده وجمع من تلاميذه إلى العتبات المقدسة في العراق.

وتعرّف هناك على الحوزات العلمية الكبيرة في النجف وكربلاء، وعلى رجالاتها الكبار أمثال العلامة المجدد الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥ هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (م ١٢١٦ هـ)، والسيد محمد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢ هـ) والشيخ جعفر النجفي المعروف بـ «كاشف الغطاء» (م ١٢٢٨ هـ).

ومرّة أخرى قرّر ترك موطنه كاشان والتوجّه إلى العراق لطبي دورات الأصول والفقه العالية. وحضر في حلقة درس العلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم وباقي فحول الطائفة. وفي عام (١٢٠٩ هـ) تُوفّي والده واضطرّ إلى العودة إلى كاشان في وقت اشتهر فيه ببلوغه مرتبة الاجتهاد، وأخذ على عاتقه مسؤولية التدريس خلفاً لوالده في الحوزة العلمية في مدينة كاشان. وفي هذا المجال يقول صاحب «روضات الجنات»:

«وأما طريقة أخذ العلوم من أبواب الأسانيد - فكما ذكره الأساتيد - لم تكن بمكابدة سائر الطلبة في زمان التحصيل والتعبيد، وقد قرأ على أبيه المفضل كثيراً، ثم على بعض أفاضل العراقيين يسيراً، ثم يجمع بغيرته الكاملة مستعدّي طلاب تلك الناحية المقدسة في محلّه الرفيع العالي، ويقوم بشؤونهم ويكفي مؤناتهم في النفوس والأهالي. وفي ضمن التدريس لهم يلتقط من ملتقطاتهم مادام، ويأخذ من أفواههم ما لم يقصدوا فيه الإفهام، إلى أن بلغ كلّ مبلغ من العلم أراد، وفاق كلّ ماهر وأستاذ»^١.

هذا، وأما عن تاريخ هجرته إلى العراق للتحصيل فلم نجد في المصادر ما يمكننا

الاعتماد عليه .

قال في «مكارم الآثار» ما ترجمته :

«في حوالي عام ١٢٠٥هـ توجه برفقة والده إلى زيارة العتبات المقدسة ، وحضر في درس الشيخ الوحيد البهبهاني . وتوجه إلى العراق مرة أخرى في عام ١٢١٢هـ ، وتلمذ قليلاً في النجف عند السيد بحر العلوم و ثمّ عند الشيخ جعفر كاشف الغطاء وفي كربلاء عند الميرزا مهدي الشهرستاني والسيد علي الكربلائي»^١.

وسجّل في «مقدمة قرّة العيون»^٢ تاريخ هذه الزيارة بعام ١٢١٠هـ ، لكن القرائن تشير إلى أنّ التأريخين غير صحيحين .

أمّا الرحلة الأولى التي ذكر تاريخها بعام ١٢٠٥هـ ، فيتبين مثلما ذكر المرحوم النراقي نفسه في كتاب «الخزائن» ، أنّها كانت رحلة للزيارة فحسب . قال :

«قد تشرفت مع الوالد الماجد ، طود العلم والتحقيق -رحمة الله عليه- بزيارة العتبات العاليات في سنة خمس ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية ، وإذ رجعنا من المشهدين المشرفين النجف وكربلاء إلى مقابر قريش^٣ ومكثنا فيها أياماً ، فارسل قاضي بغداد الذي تولى قضاءه في هذه السنة -وجاء من القسطنطينية- إلى والدي بلغزين من نتائج طبعه ...»^٤.

وما يقال : أنّه كان يحضر مع والده حلقة درس الوحيد البهبهاني ، فكما نقله تلميذه محمد شفيع الجابلق من فم أستاذه ، أنّ حضوره في حلقة درس البهبهاني لم تكن على أساس التلمذ . قال :

«وسمعت منه -رحمه الله- : أنّه حضر مجلس آقا محمد باقر البهبهاني ... مع

١ : مكارم الآثار ٤ : ١٢٣٦ .

٢ : مقدمة قرّة العيون : ٢٤ .

٣ : مقابر قريش : الكاظمين . «لغت نامه دهخدا» ١١ : ١٥٩٠٠ . الطبعة الثانية .

٤ : الخزائن : ٢٤٣ .

والده وجماعة من العلماء الأعلام من تلامذته تيمناً وتبرّكاً^١.

وأما عن السنة الثانية، أي عام ١٢١٢هـ، فلم نجد من يذكرها غير كتاب «مكارم الآثار» وأشار إليه في «روضات الجنات» و«أعيان الشيعة». قال في «الروضات»:

«ويظهر من تضاعيف كتابه المذكور [الخزائن] أنه رحمه الله في عين سنة جلوس فتحعلي شاه المغفور سافر إلى زيارة أئمة العراق عليهم السلام. وأنه استسعد قبل ذلك أيضاً بشرف زيارتهم في حدود سنة خمس ومائتين بعد الألف»^٢.

وقال السيد الأمين في «أعيان الشيعة»:

«ثم تشرف بزيارتهم أيضاً سنة ١٢١٢هـ»^٣.

فكما هو معلوم فإن السفر إن تمّ لم يكن سفرأ لتحصيل العلوم، بل كان سفر زيارة وسياحة، لأنه على فرض كونه سفرأ لتحصيل العلوم، فهذا يتناقض وعام وفاة أستاذه بحر العلوم الواقع في عام (١٢١٢هـ). هذا أولاً، ومن ثمّ هناك شكّ في وقوع أصل السفر ثانياً؛ ذلك أن التراقي ذكر في كتابه «الخزائن» تاريخ السفرتين تحديداً وهما: أولاً عام ١٢٠٥ وبمعية والده. وثانياً عام ١٢١٠هـ، حيث توجه إلى حج بيت الله الحرام.

وأما عام ١٢١٠هـ الوارد في مقدمة «قرة العيون»، فهو أيضاً مرفوض؛ ذلك أن المولى أحمد نفسه قد صرّح في موضعين من كتابه «الخزائن» بأنّ تشرفه إلى العراق كان بقصد الزيارة.

قال في موضع منه بالفارسية ما هذا ترجمته:

«وصلت في عام ١٢١٠هـ بغداد في طريقي إلى حج بيت الله الحرام وقضيت

١: الروضة البهية في الإجازة الشفيعية: ١٨.

٢: روضات الجنات ١: ٩٧.

٣: أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

عدة أيام في بقعة الكاظمين (ع) المباركة وتوقفنا هناك أجل الاجتماع»^١.
ثم يحكي معجزة غريبة لمن كان بها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام. وفي موضع آخر يقول:

«حاج الحرمين الشريفين الحاج جواد الصباغ ... عند ما هممت لحج بيت الله الحرام والتوجه إلى تلك الديار في عام ١٢١٠هـ ... مررنا بـ «سرّ من رأى» للزيارة، كان هو [الحاج جواد الصباغ] قبلنا هناك، حكى ...»^٢.

ثم يروي عنه معجزة غريبة لمن كان بها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام.
والمحصلة: أن أيّاً من السفرتين لم تكونا من أجل تحصيل العلوم.
ويمكن أن يقال، كما ترشدنا الشواهد والقرائن، ويستفاد من ظاهر كلام الطهراني في الطبقات: أن فترة تحصيل النراقي في حوزة النجف الأشرف كانت في الفترة المحصورة بين العام ١٢٠٥هـ و ١٢٠٩هـ؛ ذلك أنه بعد وفاة والده لم تسنح له فرصة للهجرة إلى العراق من أجل تحصيل المزيد من العلوم. قال طاب ثراه:

«ونشأ بها على أبيه البطل العظيم والخبر الكبير، فدرس مقدمات العلوم وأخذ بالقراءة على والده مدة، ثم هاجر إلى العراق فحضر في النجف على السيد مهدي بحر العلوم ... ثم عاد إلى نراق فانتهد إليه الرئاسة بعد وفاة والده في ١٢٠٩هـ وحصلت له المرجعية»^٣.

أسانئده

وقد تبين مما ذكرنا: أنه تلمذ أولاً على أبيه المفضل المولى محمد مهدي النراقي، وكان عمدة تحصيله عنده، ثم هاجر إلى العراق فحضر في النجف على السيد محمد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢هـ) فاستفاد منه من فوائده في مدة قليلة

١: الخزائن: ٢٩٢.

٢: الخزائن: ٣٩٢.

٣: الكرام البررة ١: ١٦٦.

من الأيام ما يستفيده الأذكاء الإعلام في مدة كثيرة من الأعوام^١.

وأما تتلمذه عند غيرهما من الأساطين كـ «آقا باقر البهبهاني، والشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء، والسيد الميرزا مهدي الشهرستاني، والسيد علي الكربلائي صاحب الرياض - كما في بعض المصادر^٢ - فغير صحيح؛ ذلك أنه إذا كان هذا الرأي صحيحاً لكان النراقي قد أشار إلى ذلك في كتبه وإجازاته وصرّح به عيناً مثلما ذكر أبوه وبحر العلوم، يضاف إلى ذلك أنه صرّح خلاف ذلك في مواطن كثيرة.

لقد شاهدنا في مصدرتين لإجازاته الفصل بين كلمتي أساتذته ومشايخه في الإجازة. فقد عبّر عن والده وبحر العلوم بلفظ «الأستاذ» و«أستاذي» وعن غيرهما بلفظ «الشيخ» و«شيخي»^٣.

وكذلك في كتبه، فإنه - قدّس سره - كثيراً ما ينقل آراء أساتذته ومشايخه خصوصاً في «مناهج الأحكام» و«عوائد الأيام» و«مستند الشيعة» ويفرق بينهما، فيعبّر عن بحر العلوم بـ «سيدنا الأستاذ» وعن غيره بـ «بعض مشايخنا» و«بعض مشايخنا المعاصرين»^٤. وعن المحقق البهبهاني بـ «بعض مشايخ الوالد» و«بعض مشايخنا المحققين»^٥. وقد صرّح في كتاب «الخزائن» بأن الشيخ جعفر النجفي كان من مشايخ إجازته، قال بالفارسية ماهذا ترجمته:

«تشرفنا بمرافقة سماحة الشيخ الجليل الشيخ محمد جعفر النجفي قدّس سره الزكي - وهو من المشايخ الذين أجازوني - لزيارة مرقد العسكريين والسرداب

١: الروضة البهية: ١٧؛ لباب الالقاء: ٩٤؛ روضات الجنات ١: ٩٧؛ تاريخ كاشان: ٢٨٢ - ٢٨٣.

٢: راجع: الكرام البررة ١: ١١٦؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤؛ قصص العلماء: ١٢٩؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣٥؛ ربحانة الأدب ٦: ١٦٠؛ نجوم السماء: ٣٤٤؛ وغيرها.

٣: راجع: زندگانی و شخصیت شیخ انصاری: ١٢٠ - ١٣٠؛ وإجازة النراقي إلى أخيه محمد مهدي النراقي.

٤: راجع على سبيل المثال عوائد الأيام عائدة (٨) في البيع الغرري، وعائدة (٥٣) في بيان معنى السفية، وعائدة (٦٣).

٥: عوائد الأيام، عائدة (٢٤).

المقدس بسرّ من رأى ...»^١.

ويؤيد ما أورده كلام تلميذه السيد محمد شفيع الجابلق في «الروضة البهية»، والمولى حبيب الله الشريف الكاشاني في «لباب الألقاب»، ومؤلف «تاريخ كاشان».

قال في «الروضة البهية»:

«وقرأ بعد والده على بحر العلوم ... قليلاً، وسمعت منه - رحمه الله - أنّه حضر مجلس آقا محمد باقر البهبهاني ... مع والده وجماعة من العلماء الأعلام من تلامذته تيمناً وتبرّكاً»^٢.

وقال في «لباب الألقاب»:

«وقد تلمذ هو - قدس سرّه - أولاً عند والده المعظم وكان عمدة تحصيله عنده، ثمّ عند المولى الجليل المهتدي السيد مهدي المشهور بـ «بحر العلوم»^٣.

وقال في «تاريخ كاشان»:

«كان جلّ تحصيله للعلوم عند والده الماجد وبعد ذلك عند السيد الاجل الآقا سيد مهدي الطباطبائي الملقّب بـ «بحر العلوم»^٤.

والمحصلة: أنّه لم يتلمذ عند أحدٍ غير والده وبحر العلوم، بل كان صديقاً لهم، ويروي عنهم بالإجازة. وقد لقي البعض منهم خلال أسفاره إلى العتبات.

مشايخه

وقد تعيّن كما مرّ بنا في الفصل السابق أنّ النراقي - رحمه الله - كان قد أجاز من خمسة من فحول الفقهاء وهم:

أ- والده المولى محمد مهدي النراقي (م ١٢٠٩ هـ) الملقّب بـ «المحقّق النراقي»

١: الخرائن: ٣٩١.

٢: الروضة البهية: ١٨.

٣: لباب الألقاب: ٩٤.

٤: تاريخ كاشان: ٢٨٢-٢٨٣.

و«العلامة النراقي» .

٢- المولى الجليل المهدي السيد محمد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢هـ) . يعبر عنه في «العوائد» بـ «السيد الأستاذ» و «بعض سادة مشايخنا»^١ ، وفي إجازته إلى أخيه قال :

«أستاذي الأعظم وشيخي المعظم ... الإمام العالم العابد الزاهد الأئمعي اللوّعيّ الأوحد، شيخنا وأستاذنا السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي» .

٣- السيد السند السيد علي الطباطبائي صاحب «الرياض» (١١٦١ - ١٢٣١هـ) ابن أخت المحقق البهبهاني وصهره، يعبر عنه في العوائد بـ «بعض مشايخنا» و «بعض مشايخنا المعاصرين» . قال في إجازته المتقدمة :

«شيخني العالم العلم العلامة والمجتهد الكامل الفهامة، قدوة المجتهدين وشمس فلك المعالي والفقه والدين، وحيد عصره وفريد دهره، البارع الأئمعي، السيد السند المعتمد السيد علي بن محمد علي، ابن أخت الفاضل البهبهاني» .

٤- السيد الجليل الميرزا مهدي الموسوي الشهرستاني (م ١٢١٦هـ) . قال في إجازته المتقدمة :

«الشيخ النبیه والعالم الفقيه، السيد الجليل والمحدث النبيل، العالم العامل والفاضل الكامل، ذو الأخلاق الرضية والأوصاف المرضية، كهف الأنام ومرجع الخاصّ والعالم الميرزا محمد مهدي بن أبي القاسم الموسوي الشهرستاني» .

٥- الشيخ محمد جعفر النجفي الملقّب بـ «كاشف الغطاء» (م ١٢٢٨هـ) . قال في إجازته المتقدمة :

«شيخ مشايخ عصره وأوحد فقهاء دهره، المجتهد الكامل والبارع الفاضل،

١: راجع نفس الكتاب، ص ١٨٨، ١٩٥، ١٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤، ٥٩٣، ٦٨٤، ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٢٠، ٧٩٥ .

الشيخ الأعظم والبحر المعظم الأجلّ الأكمل الشيخ محمد جعفر النجفي^١.
وكان مجازاً عن الآقا محمد باقر البهبهاني بالإجازة عن والده ومشايخه. وله
الرواية أيضاً عن أبيه، عن الشيخ يوسف البحراني وسائر مشايخ والده عن طرقهم
المتصلة عن العلامة المجلسي صاحب «بحار الأنوار» رحمة الله تعالى عليهم
أجمعين.

تلامذته

لقد برز من بين الطلبة الذين تلمذوا على يد المولى أحمد النراقي جمع من
العلماء الأعلام، بل ومن مشاهير علماء الطائفة.
أولهم وأشهرهم: خاتم الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري
(م ١٢٨١هـ)، تلمذ عنده قرابة أربع سنوات ابتداءً من سنة ١٢٤١ إلى ١٢٤٤هـ،
وله إجازة مفصلة عن أستاذه، ذكر فيها طرق أخذه إلى الأئمة الطاهرين عليهم
السلام. وكتب في آخرها:

«حرّر ذلك بيمناه الدائرة - أوتي بها كتابه في الآخرة - أحمد بن محمد مهدي بن
أبي ذرّ النراقي أصلاً، الكاشاني مسكناً، في شهر شوال المكرّم من شهور سنة
أربع وأربعين بعد المائتين والألف من الهجرة على هاجرها السلام والتحية»^٢.
وقد عبّر عنه تلميذه الشيخ في موارد كثيرة بـ «بعض مشايخنا»^٣ و«بعض
مشايخنا المعاصرين»^٤.

الثاني: أخيه محمد مهدي بن محمد مهدي النراقي (١٢٠٩ - ١٢٨٦هـ)
الملقب بـ «آقا بزرگ»^٥. سمّي باسم والده لأنّه ولد بعد وفاته في سنة (١٢٠٩هـ).

١: زندگانی و شخصیت شیخ انصاری: ١٣٠.

٢: احكام الخلل: ٤٠، ١٣٦؛ كتاب الخمس: ٤٠، ٤١، ٢٨٢؛ كتاب الزكاة: ٥٦.

٣: احكام الخلل: ٤٢، ٧٢، ١١١، ١١٨، ١٩٠، ٢٢٧، ٢٤٢؛ كتاب الخمس: ٣٣، ١٢٧، ١٣٣؛
كتاب الزكاة: ١٧٢؛ الحاشية على استصحاب القوانين: ٨٠، ١١٥، ١٦٤، ٢٠٣.

٤: لباب الألقاب: ١٠٥؛ وراجع أيضاً: تاريخ كاشان: ٢٨٥؛ مكارم الآثار: ٢: ٣٦٠.

وصفه الآقا المولى حبيب الله شريف الكاشاني بقوله:

«كان عيلاً مفضلاً وفقياً نبهاً ومجتهداً جواداً بذالاً، جامعاً لشرائط الفتوى والاجتهاد، حاوياً لمراتب حسن الأخلاق والسداد...، كان يُعرف أولاً لكونه أصغر ولد المحقق النراقي - بـ «آقا كوچك» ثم لقّبه السلطان بـ «آقا بزرگ». وله إجازة مفصلة عن أستاذه وأخيه، كتبها في أواخر شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤٤هـ. وله مؤلفات في الفقه والأصول، منها كتاب: «تنقيح الأصول» في مجلدين، و«شرح الإرشاد» المعلنون بـ «المقاصد العلية»^١.

الثالث: السيّد محمد شفيع الحسيني الجابلي البروجردي (م ١٢٨٠هـ) صاحب «الروضة البهية في الإجازات الشفيعية» وكان مجازاً عنه. قال في الروضة: «قرأنا عليه أربعة أشهر أو خمسة، كتاب «مفتاح الأصول» له، و«المناهج» له»^٢.

الرابع: الأديب العالم العلّام المؤتمن المولى محمد حسن الجاسبي^٣، وله قصيدة في رثاء أستاذه، سنوردها في حينها إن شاء الله.

الخامس: ولده المحقق الحاج المولى محمد (١٢١٥ - ١٢٩٧هـ) الملقّب بـ «عبدالصاحب» والمعروف بـ «حجة الإسلام» صهر المحقق القمي^٤. له كتاب «مشارك الأحكام» في الفقه، طبع في طهران سنة (١٢٩٤هـ)؛ و«أنوار التوحيد»، طبع في إيران سنة (١٢٨٤هـ) على الحجر بقطع الجيب، وطبع معه شرح حديث رأس الجالوت له.

قال صاحب لباب الألقاب:

«وقد عاصرناه وتشرّفنا بخدمته. كان عالماً فاضلاً فطيناً جامعاً للمعقول والمنقول، رئيساً على علماء كاشان، معروف بحجة الإسلام في البلدان،

١: لباب الألقاب: ١٠٦؛ ريحانة الادب ٢: ٣٦٥.

٢: الروضة البهية: ١٦؛ وراجع أيضاً: طرائف المقال ٢: ٣٦٩.

٣: الكرام البررة ٢: ٢٩٧؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٤٠؛ لباب الألقاب: ٩٦.

٤: ريحانة الادب ٦: ١٦٣؛ مكارم الآثار ٢: ٥٥٥، وج ٤: ١٢٤٠؛ تاريخ كاشان: ٢٨٣.

وكان متولياً على المدرسة السلطانية التي بناها السلطان فتحعلي شاه في كاشان. وكان مجازاً عن والده المعظم... ومن مصنفاته: كتاب «مشارك الأحكام»، وهو في جملة من القواعد الفقهية المهمة، وكتاب «المرصد» في مهمات المسائل الأصولية، وكتاب «أنوار التوحيد» في الكلام^١.

السادس: أخيه العالم الفاضل الحاج الميرزا أبو القاسم الكاشاني (م ١٢٥٦ هـ)، حيث أجز عنه^٢.

وقد تلمذت على يديه مجموعة أخرى من الأعلام، لا يسعنا المقال لإيرادهم جميعاً. وقد ذكر الأستاذ على أكبر الغفاري في مقدمته على كتاب «الخزائن»: «أنّ المتوارد عن صور إجازاته أنّها تتعدّى العشرين، وهي موجودة بخطه الشريف أو بخط أصحاب الإجازات عند الفاضل المعاصر حسن النراقي»^٣.

وكان رحمة الله عليه في سلسلة مشايخ كثير من المتأخرين من طريق تلامذته خاصة خاتم الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، منهم المحدث النوري صاحب «مستدرك الوسائل»^٤، وقائد الثورة الإسلامية ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية الإمام الخميني^٥، والمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي^٦ قدس الله أسرارهم.

مكانته العلمية والاجتماعية

لقد تميّز الفاضل النراقي بموسوعة المعرفة، وحُطّي بمكانة علمية واجتماعية ممتازة، فقد كان جامعاً لأكثر العلوم والفنون، فنراه عالماً في الأصول والفقه

١: لباب الالقاب: ٢٣-٢٤.

٢: لباب الالقاب: ١٠٤؛ مكارم الآثار ٢: ٣٦٤؛ وج ١٥٢٢: ٥.

٣: الخزائن: ٥.

٤: مستدرك الوسائل ٣: ٣٨٣.

٥: الأربعون حديثاً: ٣.

٦: الإجازات الكبيرة: ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢١.

والحديث والرجال والدراية والرياضيات والنجوم والحكمة والكلام والآداب والأخلاق، بالإضافة إلى كونه أديباً وشاعراً بليغاً باللغة الفارسية. حيث يتجلى ذلك من خلال تاليقاته الكثيرة. فلقد أتاحت له نشأته في الأوساط العلمية فرص التعلم المبكر، ووطرت له عقليته الكبيرة وذكاءؤه الوقاد، القدرة على استيعاب العلوم المتعددة بسهولة، وارتقى سلم العلم حذاً يكاد معه أن يُعدَّ من علماء الطراز الأول للقرن الثالث عشر الهجري.

ومن المعروف أنَّ الفاضل النراقي قلَّما تلمَّذَ عند أحد، لكنَّ محققي العلوم الإسلامية يجمعون على أنَّه كان يخوض وبقوة محيرة غمار التحقيق والتتبع العلمي، النابع من فهمه ودركه الإشراقي والإلهي، وهو في ذلك بلغ أعلى المراتب العلمية ووصل إلى القمم الرفيعة في العلم والمعرفة. وهيَّات له مكانته العلمية والاجتماعية أن يرقى سلم المرجعية والرئاسة في أيام الشباب فأصبح زعيماً في الدين والدنيا، مرجوعاً إليه في الفتاوى والأحكام. وأفضل شاهد على ما نقوله في هذا المجال أقوال المترجمين من معاصريه ومن خلفهم من علماء الإسلام، فقد نُعت بأفضل النعوت والعبارات، وتحدَّثوا عن كمالاته وفضائله العلمية وزهده وصدقه ومكانته الاجتماعية. وإليك جانباً من النعوت التي ساقها كبار العلماء في حقِّه.

قال تلميذه السيد محمد شفيع الحسيني الجابلي البروجردي في وصفه: «الفاضل العالم المحقِّق المدقِّق الماهر، والبحر الزاخر الفائق على الأوائل والأواخر، والجامع بين المعقول والمنقول، ذو يدٍ طويلةٍ في علومٍ كثيرة، شيخنا وأستاذنا الحاج المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي أصلاً والكاشاني مسكناً، وهذا الشيخ كان رئيساً في الدين والدنيا، مرجوعاً إليه في الفتاوى والأحكام»^١.

وقال أخوه وتلميذه الحاج المولى محمد مهدي النراقي الملقَّب بـ «آقا بزرگ» في إجازته للمولى علي مدد الساوجي :

«الأستاذ الاعلم والشيخ المعظم، البحر المتلاطم الأمواج، الذي ملا ذكر مفاخره جميع الفعاج، عمدة الفقهاء الكرام وزبدة العلماء الفخام»^١.

ووصفه صاحب «لباب الألقاب» بقوله :

«الفاضل المؤيد الحاج المولى أحمد النراقي نجل المحقق النراقي ... وهو كوالده القمقام من مشاهير علماء الإسلام ومعاريف الفقهاء الأعلام، بل كان أعلمهم وأفقههم وأفضلهم وأتقنهم في عصره وأشهرهم في دهره، والفاضل النراقي بإطلاقه منصرف إليه»^٢.

وقال صاحب الروضات في ترجمته :

«فحل الفحول وفخر أهل المعقول والمنقول، العارج إلى ذروة معارج الرفعة والتراقي، الحاج مولانا أحمد بن مهدي بن أبي ذر الكاشاني النراقي، كان بحراً موجاً ويمّاً عجّاجاً وأستاذاً ماهراً وعماداً كبيراً وأديباً شاعراً من كبراء الدين وعظماء المجتهدين، وقد صار بالعلم مليّاً وأوتي الحكم صبيّاً. وكان له جامعية لأكثر العلوم، وخصوصاً الأصول والفقه والرياضيات والنجوم. وكان رجلاً كبيراً، عظيم الجيئة والمنزلة، بطيئاً مبتدئاً في الغاية، وقوراً غيوراً، صاحب شفقة على الرعية والضعفاء، وهمة عالية في كفاية مؤنهم وتحمل أعبائهم وزحماتهم»^٣.

وقال الشيخ آقا بزرگ الطهراني طاب ثراه :

«هو الشيخ المولى أحمد بن المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني، عالم كبير وفقه بارع ومصنّف جليل، وجامع متبحر ورئيس مطاع. وكان

١ : لباب الألقاب : ١٧٥ .

٢ : المصدر : ٩٤ .

٣ : روضات الجنات ١ : ٩٥ .

رحمه الله من الصلحاء الأتقياء والأبرار الأخيار، عطوفاً على الفقراء، شفيقاً على الضعفاء، ساعياً في قضاء الحوائج، باذلاً جهده في إنجاز مطالب المحتاجين...»^١.

وقال المحدث القميّ في الفوائد الرضوية:

«العالم العابد والفاضل الفقيه النبيه والشاعر الأديب، والسراج الوهاج، والبحر العجاج، فحل الفحول وبحر أهل المعقول والمنقول، العالم الرباني، الذي يكفي في حقّه أن يقال أنّه أستاذ الشيخ الأنصاري»^٢.

وقال السيد الأمين:

«كان عالماً فاضلاً جامعاً لأكثر العلوم، لاسيّما الأصول والفقه والرياضيات، شاعراً بليغاً بالفارسية»^٣.

وقال العلامة الميرزا محمد علي التبريزي بالفارسية ما هذا ترجمته:

«الحاج المولى أحمد بن الحاج المولى مهدي ... من فحول علماء الدين وأكابر المجتهدين الشيعة، فقيه أصولي ومحدّث رجالي، نجومى ورياضي، متبحّر في المعقول والمنقول، وأستاذ ماهر، وشاعر بليغ، وزاهد متقي، وهو في أوصافه الحميدة وأخلاقه الفاضلة مشهور ومعروف، وجامع الكمالات الصورية والمعنوية، وإضافة إلى العلوم العقلية والنقلية المتداولة له باع طويل في الكثير من العلوم»^٤.

وقال صاحب «تاريخ كاشان»:

«حضرة أعلم العلماء وأفضل الفضلاء والمجتهدين الحاجّ المولى أحمد عطر الله مرقده»^٥.

١: الكرام البررة ١: ١١٦.

٢: الفوائد الرضوية: ٤١٠.

٣: أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

٤: ربحانة الأدب ٦: ١٦٠.

٥: تاريخ كاشان: ٢٨٢.

وقال آية الله الشيخ محمد رضا المظفر:

«هو المولى أحمد النراقي... صاحب «مستند الشيعة» المشهور في الفقه، وصاحب التأليفات الثمينة، أحد أقطاب العلماء في القرن الثالث عشر، وكفاه فخراً أنه كان أحد أساتذة الشيخ العظيم المولى مرتضى الأنصاري المتوفى (١٢٨١هـ). ولعل النراقي الصغير هذا هو من أهم أسباب شهرة والده وذويوع صيته، لما وطئ عقبه وناف عليه بدقة النظر وجودة التأليف»^١.

وقد نقل الأستاذ العلامة حسن حسن زادة الآملي - حفظه الله - عن العلامة الطباطبائي - طاب ثراه - صاحب تفسير «الميزان» الكبير أنه قال: «النراقيان [المولى مهدي النراقي والمولى أحمد النراقي] من كبار علماء الإسلام لم يُعرفا حق معرفتهما»^٢.

النراقي المجدد والمبتكر

يعتقد بعض أصحاب التراجم أنّ التحقيقات والتدقيقات التي قام بها المولى أحمد النراقي - الذي لم يتلمذ على أيدي أساتذة كثيرين وقلما أخذه من دروس - بالاعتماد على فطنته وذكائه فحسب، لم تتمتع بالقوة والاستحكام الكافيين، ولذلك أمرُوا بأخذ العلوم من أفواه الرجال لا من الصحف، وقالوا: من أخذه من الكتب لم يأمن من التصحيف والتحريف^٣.

وفي ردّه على مثل هذه النظرية يقول صاحب «لباب الألقاب»:

«فيا عجباً من قوم يزعمون أنه لم يحضر مجلس الأستاذ، كيف؟ وهو نفسه كان من الأوتاد، مع أنّ الأستاذ في الحقيقة هو الفطنة الثاقبة والسليقة المستقيمة الوقادة مع التحصيل التام بسهر الليالي والتعب في الأيام مع التتبع

١: مقدمة جامع السعادات: ٥.

٢: مقدمة أنيس الموحدين: ١٤.

٣: قصص العلماء: ١٣٢؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

في كتب الأعلام، والدقة والتأمل في فهم تحقيقات العلماء العظام». وهو بعد أن يعدد اشتغالات النراقي المختلفة يقول: «كان كثير التصنيف في كل فن من الفنون على التحقيق الرشيق والتدقيق الأنيق بحيث لم يسبق إلى تحقيقاته سابق ولم يلحقه لاحق، ومن ذلك فضله قد اشتهر وفشا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم. وأما من تأخر عنه وإن فاق في الأصول جميع مافاق واشتهر ذكره في الآفاق، إلا أن همّه كان همّاً واحداً، وفنّه كان فناً واحداً. ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى البرهان أن ذا الفنون لا يمكنه الإتيان بما يأتيه ذو الفن الواحد في فنّه من البحث والبيان، ولا سيما إذا انحصر همّه فيه، ولم يشوّش خاطره بكدورات أبناء الزمان ومخالطة الإخوان»^١.

رغم أن شيخنا المترجم عاصر كبار الفقهاء المشهورين فقد امتاز بشخصيته العلمية والاجتماعية. إن اشتغال النراقي بالأُمور الاجتماعية والسياسية وسعيه إلى طرح المباحث الفقهية الجديدة بشكل تتوافق والمسائل المستحدثة وما في ذلك من حلّ لمشكلات المسلمين، جعل منه فقيهاً عالماً بزمانه، مجدداً مبتكراً. وعبر إدراك عميق لحقائق عصره، وتحقيق ومتابعة موسّعة في المصادر الإسلامية والاستفادة من آراء خبراء العلوم المختلفة، في مجال التنقيح وإيضاح المباحث الجديدة، أرسى دعائم أسسٍ ظلّت خالدة، وفتح أمامه آفاقاً رحبة وجديدة. وقدّم ابتكاراتاً كثيرة، ميّزته عما سواه من الفقهاء السابقين والمعاصرين له، ومن جملة ابتكاراته تأليف كتاب «عوائد الأيام» هذا الذي بين يديك.

وإنّ الكثير من مباحث كتاب «عوائد الأيام» من ابتكارات مؤلّفه، وهي غير موجودة بصورتها الواردة في أي أثر سالف فقد عني في هذا الكتاب إلى التحقيق في مسائل عدّ الاطلاع عليها واجباً ولزماً على كلّ فقيه، وإنّ مكانها كان خالياً في الكتب السالفة، وما مبحث ولاية الفقيه إلا واحداً من المباحث التي ابتكرها النراقي. على أن فقهاء السلف تطرّقوا بشكل جزئي ومحدود إلى مسألة ولاية

الفقيه في أمور الحسبة وصرف موارد الزكاة والخمس لكن النراقي كان أول فقيه جمع بين فقه الحكومة في الإسلام ومباحث ولاية الفقيه، وبحث هذا الموضوع بشكل مفصل ومنسجم ومتقن في باب منفصل .

علاقة النراقي بحكومة عصره

كانت حقبة حكم القاجاريين، خاصة فتحعلي شاه القاجاري واحدة من أكثر الفترات حساسيةً وأكثرها إثارةً في التاريخ الإيراني . منها وقوع حربين كبيرتين بين إيران وروسيا في عامي ١٢٢٢ و ١٢٤١ هـ أدت بالنهاية إلى توقيع اتفاقيتين عارٍ، هما: «اتفاقية گلستان» و «تركمان چای»، وكانت من أكثر الأحداث الواقعة في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري مدارة للإسلام وللشعب الإيراني .

فقد اعتلى فتحعلي شاه القاجاري السلطنة بعد قتل محمدخان القاجاري في عام ١٢١٢ هـ^١ . وقد حاول فتحعلي شاه ونظراً للإيمان الديني لعامة المجتمع ومن باب المصلحة وضرورات الفترة، حاول استرضاء العلماء ودعمهم، ليعود ذلك بالشرعية على حكومته، ويرسي دعائم نظامه وسلطانه . فهو عندما أراد الجلوس على عرش السلطان، استجاز من الشيخ جعفر النجفي المعروف بـ «كاشف الغطاء» الذي كان أكبر فقهاء عصره، وقد صنّف المرحوم كاشف الغطاء كتاب «كشف الغطاء» نزولاً عند رغبة السلطان . وبعده انعطف توجه عامة الناس ومنهم السلطان إلى الحاج المولى أحمد النراقي والذي كان أكبر شخصية علمائية ومرجعية للشيعه في إيران، إلى درجة وصلت بالسلطان أن يطلب وتحت لواء أنه يقلّد النراقي ويرجع إليه في المسائل الدينية، أن يُحرّر له رسالةً خاصّةً تتضمّن حدود الوظائف الشرعية لشخص السلطان، ونزولاً من النراقي عند رغبة السلطان حرّر رسالة «وسيلة النجاة» في مجلّدين وأهداها إليه . كذلك قام النراقي ونزولاً عند رغبة

١ : أشار النراقي في كتابه «الخزائن» : ١٤ - ١٥ إلى حادث اغتيال محمد خان القاجاري والأحداث التي أعقبت ذلك ، بدءاً بحكومة فتحعلي شاه .

السلطان أيضاً بترجمة كتاب «جامع السعادات» الأخلاقي لوالده العلامة المولى محمد مهدي النراقي إلى اللغة الفارسية، و طرحه تحت عنوان «معراج السعادة» وأهداه إلى السلطان أيضاً^١.

دور النراقي في الجهاد الوطني الإسلامي ضدّ روسيا القيصرية

بعد الهزيمة التي منيت بها إيران في الجولة الأولى من الحرب بينها وروسيا في الفترة من عام ١٢١٩ و حتى ١٢٢٨ هـ واحتلال الروس لعدد من الولايات والمناطق الإيرانية، ونتيجة لسوء معاملة الروس والمظالم التي ارتكبوها مع السكان المسلمين في تلك النواحي، فقد توفقت جذوة الانتقام في قلوب أبناء الشعب، وقد دعا الشعب وعلى رأسهم العلماء إلى تعبئة عامة وإعلان الحرب ضدّ الروس. يقول مؤلف كتاب «التاريخ السياسي والدبلوماسي الإيراني»: «

ارتفعت حدة الغليان الشعبي ضد الروس إلى أعلى درجة تذكر، فقد دعا أبناء الشعب والعلماء وأغلب المسؤولين إلى إعلان الحرب ضد الحكومة الروسية، وفي تاريخ الخامس من ذي الحجة عام ١٢٤١ هـ دخل السيد محمد المجتهد [السيد محمد المجاهد] بمعية مائة من العلماء، السلطانية. وقامت مجموعة أخرى من الأهالي بزعامة المولى أحمد النراقي بالتوجه إلى فتحعلي شاه وتظاهروا أمامه»^٢.

يقول محمد تقي سبهر المعروف بـ «لسان الملك» في كتاب «ناسخ التواريخ»: «دخل إلى مقرّ الفرقة في يوم الجمعة المصادف للسابع عشر من ذي القعدة، السيد محمد والحاج المولى محمد جعفر الأسترآبادي والسيد نصرالله الأسترآبادي والحاج السيد محمد تقي القزويني والسيد عزيز الله طالش وعدد آخر من العلماء والفضلاء، وقد تمّ استقبالهم من قبل أمراء

١: معراج السعادة: ١٢.

٢: تاريخ سياسى و دبلوماسى ايران: ٢١١.

الجيش، وفي يوم السبت الموافق للثامن عشر ورد حضرة الحاج المولى أحمد التراقي الكاشاني الذي علّت فضيلته على جميع علماء الشيعة الاثنا عشرية بمعية الحاج المولى عبد الوهاب القزويني وجمع من العلماء والحاج المولى محمد بن الحاج المولى أحمد، والذي يُعدُّ بدوره قدوة المجتهدين أيضاً. وقد وقف جميع الأمراء والأعيان في صفوف مستقبلتي الوفد، ورافقوا التراقي مكبرين مهللين إلى أن انزلوا الوفد في دار ضيافة جليل. وقد أصدر هؤلاء المجتهدين الذين كانوا بمثابة اتحاد، أصدروا فتوى جماعية، جاء فيها أنّ من يتقاعس عن جهاد الروس يُعدُّ كمن عصى الله وتبع الشيطان^١.

وكتب خبير الشؤون الإيرانية، الكاتب الفرنسي «ژول بونو» حول حروب فتحعلي شاه القاجاري مع الحكومة القيصريّة في روسيا يقول:

«لقد أصدر الحاج المولى أحمد التراقي الذي كان يعدّ مرجعاً للتقليد وبطلق عليه لقب آية الله، أصدر مع جماعة أخرى من العلماء فتوى جهاد». ويعقّب (بونو) بالقول: «قال الميرزا عبد الوهاب خان الملقب بـ «معتمد الدولة» والذي كان يعارض الحرب، قال للحاج المولى أحمد: بما أنّكم مرجعاً للتقليد ولكم كلمتكم النافذة، امنعوا صدور فتوى الجهاد ليتبعكم الآخرون ويمتنعوا من إصدار فتوى الجهاد. لكنّ الحاج المولى أحمد التراقي لم يرضخ لذلك وقال بالاستناد إلى آية من سورة البقرة: عند ما يهاجم كافر مسلماً فإنّ الواجب يدعو المسلمين كافة للدفاع عنه و مواصلة الحرب مع الكافر حتى رفع مزاحمته عن المسلمين»^٢.

على أية حال ففي بداية الحرب استعاد الإيرانيون وإثر الموعظ والخطابات الحماسية التي أطلقها العلماء الحاضرون في المخيمات وميدان الحرب، جميع

١: ناسخ التواريخ ١: ٣٥٨- ٣٥٩.

٢: (مجلة خواندنيها): العدد ٧٤ السنة الحادية والثلاثون عام ١٣٥٠ هـ. ش. اختصاراً عن (مثنوى طاقديس)، ص ١٧. والآية: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ...» البقرة: ١٩٣.

المناطق والمدن التي خسروها في حربهم الأولى مع الروس، لكن هذا الانتصار لم يدم طويلاً، فقد آل ضعف القيادة العسكرية وعدم كفاءتها ونقص التجهيزات والمعدات - الأمر الخارج عن حدود واختيارات العلماء - إلى تراجع الإيرانيين، وإخلاء مدينة تبريز من أهاليها. واضطروا في النهاية إلى الرضوخ إلى سلام مفروض وتوقيع معاهدة (تركمان چای) التي عدت وصمة عار.

آثاره العلمية

رغم المشاغل الكثيرة للنراقي في الأمور السياسية والاجتماعية وتصديه لمقام الرئاسة والمرجعية، ترك النراقي آثاراً قيّمة في الكثير من العلوم والفنون، سيما في الفقه والأصول، تدل فيما تدل على موسوعيته المعرفية وقابليته في التأليف والتصنيف وصبره على البحث والتتبع. وتأليفاته في العموم قيمة نافعة، كان الكثير منها ولا يزال المورد الصافي لإفادة العلماء والمحققين.

وقد سمعنا عن الأستاذ المحقق السيد عبد العزيز الطباطبائي^١ -رحمة الله عليه- قوله: «لقد كانت عند الفقيه العظيم السيد محمد كاظم اليزدي صاحب «العروة الوثقى» ثلاثة كتب فقهية ما تزال مورداً لاستفادته ومراجعته، أحدها كتاب «مستند الشيعة» للنراقي».

سنحاول وعبر الاستفادة من مصادر ومخطوطات المرحوم النراقي التعريف بآثاره، فنذكر أولاً ما كتبه نفسه بخطه من مؤلفاته الى عام ١٢٣٦هـ. وقد ذكر في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي النراقي الثاني «هي تقرب من عشرين مؤلفاً».

١- «شرح تجريد الأصول» المسمى بـ «تنقيح الفصول في شرح تجريد الأصول»^٢. المتن لوالده المولى محمد مهدي النراقي، وصفه في أول المناهج: بأنه شرح كبير في سبعة مجلدات، مشتملاً على جميع ما يتعلق بعلم الأصول. قال

١: وقد ارتحل الى جوار رحمت الله في يوم الاحد السابع من شهر رمضان المبارك سنة ١٤١٦هـ.

٢: هدية العارفين (كشف الظنون): ١٨٥ - ١٨٦.

الشيخ آقا بزرگ: «فرغ منه سنة ١٢٢٢هـ»^١.

٢- «مناهج الأحكام» في الأصول، في مجلدين، تم تأليفه في سنة ١٢٢٤هـ.

وطبع على الحجر في طهران سنة ١٢٦٩هـ. جاء في بعض المصادر بعنوان «مناهج الأصول» وفي بعضها الآخر بعنوان «مناهج الوصول إلى علم الأصول».

٣- «عين الأصول» أيضاً في الأصول. فرغ من تأليفه في الثلاثاء الخامس والعشرين من جمادي الآخرة سنة ١٢٠٨هـ. ألفه في أوائل امره^٢.

٤- «أساس الأحكام» في الأصول أيضاً، يتضمن أربعة مباحث: ١- الكلام في الظن. ٢- الكلام في حجية الأخبار الآحاد. ٣- في نبذة من المباحث المتعلقة بالألفاظ. ٤- حكم الخبرين المتعارضين، صنفه عام ١٢١٧هـ.

٥- «مفتاح الأحكام» في الأصول أيضاً. ذكره في «لباب الألقاب» بعنوان «مفتاح الأصول» وقال: «وقد شرحته في سالف الأيام»^٣. وقال الشيخ آقا بزرگ: «مرتب على أبواب ثلاثة: ١- في أدلة الأحكام. ٢- في ما نحتاج إليه في استخراج الأحكام. ٣- في علاج التعارض. ولكل باب مقدمة وخاتمة، فرغ منه ليلة الخميس الثامن عشر من شهر ربيع المولد ١٢٢٨هـ»^٤.

وقال في موضع آخر: «ولسبطه الميرزا أبي تراب بن أحمد النطنزي (م ١٢٦٢هـ) حاشية عليه»^٥.

٦- «معراج السعادة» في علم الأخلاق، بالفارسية. وهو ترجمة وشرح لـ «جامع السعادات» لأبيه. وقد زاد عليه من عنده. صنفه عام ١٢٢٦هـ. وقد ذكر في مقدمته أنه ترجمه إلى الفارسية بطلب من فتحعلي شاه القاجاري. وقد طبع أخيراً بتصحيح وتقديم سماحة الشيخ محمد التقدي بقم المقدسة سنة ١٤١٣هـ.

١: الذريعة ١٣: ١٣٨/٤٦٣.

٢: الذريعة ١٥: ٣٦٧/٢٣١٦.

٣: لباب الألقاب: ٩٥.

٤: الذريعة ٢١: ٣١٥/٥٢٤٧.

٥: الذريعة ٢١: ٣١٧.

- ٧- «تذكرة الأحباب» رسالة عملية فارسية حرّره بعد «خلاصة المسائل» .
- ٨- «خلاصة المسائل» رسالة عملية فارسية في الطهارة والصلاة . قال الشيخ آقا بزرك : «... بخط محمد علي . كتبه سنة (١٢٢٧ هـ) ، أحال في آخره إلى «تذكرة الأحباب» له^١ .
- ٩- «حاشية أكرثاؤذوسيوس» . كتاب «الأكر» تأليف «ثاؤذوسيوس» من حكماء ورياضي اليوناني . كتبه في ثلاث مقالات . لوالد التراقي كتاب «تحرير الأكر ثاؤذوسيوس» ولابنه حاشية على الأكر .
- ١٠- «شرح محصل الهيثة» المتن لوالده . وذكر الشيخ آقا بزرك شرح آخر له على رسالة في الحساب لوالده^٢ . والظاهر أنّهما واحدة .
- ١١- «مسند الشيعة» في أحكام الشريعة ، فقه كبير مبسوط . في مجلدين ضخمين . المجلد الأول منه في الطهارة والصلاة إلى آخر صلاة المسافر وكان الفراغ منه ببلدة كاشان في يوم الجمعة عاشر شعبان المعظم من سنة ١٢٣٤ هـ . والمجلد الثاني في الزكاة ، والخمس ، والصوم ، والاعتكاف ، والحج ، والمكاسب ، والأطعمة والأشربة ، والصيد والذباجة ، والنكاح ، والقضاء ، والشهادات والفرائض . وقد خلى منه سائر مباحث الفقه . وقد فرغ من كتاب الصوم والاعتكاف سنة ١٢٣٩ هـ ، ومن كتاب الحج يوم الجمعة عاشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٤١ هـ ، ومن كتاب الأطعمة والأشربة في جمادي الأولى سنة ١٢٤٢ هـ . ومن كتاب القضاء والشهادات - وهو آخر ما كتبه قبل وفاته بقليل - ليلة الأحد الخامس عشر من شهر ربيع المولود سنة ١٢٤٥ هـ .
- وقد طبع في إيران مرتين : أولاً : في طهران سنة ١٢٧٣ - ١٢٧٤ هـ دوغما ترقيم لصفحاته . وثانياً : في طهران سنة ١٣٢٥ - ١٣٢٦ . في مجلدين ضم الأول ٥٨٨ صفحة والثاني ٧٦٨ صفحة .

١: الذريعة ٢٦ : ١٤٥٢/٢٩٠ .

٢: الذريعة ١٤ : ١٧٢٢/٥٥ و ١٣ : ١٠٣٥/٢٨٦ .

وقد أقدمت «مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث» في مشهد الرضا - عليه السلام - أخيراً على طبعه محققاً، وقد صدر منه إلى الآن ثلاثة مجلدات .

١٢- «الخزائن» فارسي وعربي، جعله بمنزلة الختام الزائن لكتاب أبيه الموسوم بـ «مشكلات العلوم». جمع فيه من كل شيء نفيس، في علوم مختلفة، من الفقه والحديث والتفسير والتأريخ والأدب والشعر والرياضيات والنجوم ... وقد طبع في سنة ١٣٥٠ بتصحیح وتحقیق العلمین الأستاذ علي أكبر الغفاري والأستاذ العلامة حسن زادة الآملي حفظهما الله.

١٣- «عوائد الأيام» وهو الكتاب الذي بين يديك، سنتطرق إليه تفصيلاً في الفصل الثاني .

١٤- «مناسك الحج» كتاب فارسي في أسرارهِ وحكمه الباطنية، وآدابه وأعماله الظاهرية من الادعية وبعض الزيارات. وقد طبع على الحجر باسم «أسرار الحج» عام ١٣٢١ هـ. في ٣٢٤ صفحة^١.

١٥- «كتاب الرسائل والمسائل» ذكره في رسالته بهذا العنوان .
وذكر في كتاب «تاريخ كاشان» بعنوان «كتاب الرسائل والمسائل المهمة»^٢.
وقال الشيخ آقا بزرك :

«الرسائل والمسائل» فارسي في أجوبة المسائل ... ينقل فيه عن كتب والده وعن «كشف الغطاء» لأستاذه . وهو في مجلدين، أولهما في الفروع التي سألها السلطان فتحعلي شاه القاجار وغيره . وثانيهما في بعض المسائل الأصولية وحلّ المشكلات . صرّح باسم الكتاب في أول المجلد الثاني منه . توجد منه نسخة تاريخ كتابته سنة ١٣٠ هـ في مكتبة أمير المؤمنين بالنجف»^٣.

وتوجد منه نسخة في مكتبة المرحوم آية الله العظمى الكلبايكاني - قدس سره -

١: فهرست كتابهای چاپی فارسی خانابامشار ١ : ٢٨٢-٢٨٤؛ الذريعة ٢: ٤٣ .

٢: تاريخ كاشان : ٢٨١ .

٣: الذريعة ٢٦ : ١٥٨٤/٣١٥ . وتوجد منه نسخة في مكتبة المحمّد آغار ملي في كاشان، المرقعة ٣٣٤ .

المرقمة (١٦٨٢)، في مجلدين . المجلد الأول (برقم ٢٥/٩) في الفروع الفقهية، حاو لمسائل في باب الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والمظالم والحقوق والخمس والأنفال - بالفارسية - وكتاب الحج بالعربي، تم تحريره سنة ١٢٢٣ هـ. ورسالة في الوقوف الاضطرابي بالمشعر سنة ١٢١١ هـ. ثم كتاب الجهاد والأمر بالمعروف، والصيد والذبابة، والأطعمة والأشربة، وكتاب الوصية والميراث والوقف وإحياء الموات والقضاء واللقطة، ويتم بكتاب النكاح والطلاق والعق. ورسالة في منجزات المريض سنة ١٢١٠ هـ. ورسالة في الرضاع سنة ١٢٣٦ هـ. يختم بسؤال لميرزا ابوالقاسم المجتهد في خصوص وقفية قرية (موحان) من قرى (كزاز). ذكر فيه بعض تأليفاته مثل: خلاصة المسائل، ووسيلة النجاة، وتذكرة الأحياء.

والمجلد الثاني في أجوبة المسائل المتفرقة غير الفرعية، وحل بعض الإشكالات الكلامية، ورسالة في أحوال أرواح الأئمة عليهم السلام بعد الموت، وسؤال عن مدة عمر الدنيا ونجاة اليهود، ورجعة الأئمة بعد الموت بتاريخ ١٢٢٧ هـ. ورسالة في جواب سؤال عن العلم الأزلي والإيرادات الواردة، بتاريخ ١٢٣٧ هـ. ورسالة في شرح حديث جواب علي عليه السلام لليهودي، سأل: كيف ربنا؟. ورسالة في جواب سؤال حول حجية الظن في المسائل الاجتهادية، بتاريخ ١٢٣٠ هـ. وغيرها من الأسئلة والأجوبة الكلامية.

١٦- «وسيلة النجاة» رسالة عملية كتبها باستدعاء فتحعلي شاه القاجار، أورد فيها الضروريات من الأحكام، في مجلدين . قال في مقدمة المجلد الأول بالفارسية ما هذا ترجمته: «المجلد الأول في مسائل الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد. ولأن الكتاب حرر استجابة لحضرة لازم البشارة ... المجاهد في سبيل الله، الخديوي المتدين، السلطان الشهريار فتحعلي شاه القاجار ... أسأل الله أن يفيد ثواب هذا العمل في سجل آثاره الميمون»^١.

وفي آخرها الأطعمة والأشربة، والصيد والذبابة.
تمّ تأليف المجلد الأول منها في السادس والعشرين من شهر رجب المرجب سنة
١٢٢٥ هـ.

قال الشيخ آقا بزرك:

«وسيلة النجاة» رسالتان كبيرة وصغيرة. وهما عمليتان فارسيتان. للمولى
أحمد النراقي... كتبه بأمر فتحعلي شاه القاجار. وأورد فيهما الضروريات من
الأعمال، في الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج. وفي آخرها
الأطعمة والأشربة والصيد والذبابة. منها نسخة موجودة في مكتبة مسجد
سپهسالار، تاريخ كتابتها ١٢٤٣ هـ. ثم قال: ورأيت قسم الطهارة من الصغيرة
بخط محمد بن محمد علي القوشابادي في ١٢٣٥ هـ في مكتبة (الطهراني
بكر بلا)، وصرّح بها سيدنا الصدر في إجازة كتبالي وكذا في «التكملة»^١.
وعدّ في «مكارم الآثار» كتابين فارسي وعربي وقال بالفارسية ما هذا
ترجمته: «له كتابان متحدان الموضوع والمطلب. أحدهما عربي والآخر فارسي.
لأنّ الفارسي ترجمة العربي»^٢. وهو خطأ قطعاً. نعم، له كتاب في مجلدين
ألّفه لفتحعلي شاه.

١٧- «سيف الأمة وبرهان الملة» فارسي في النبوة، كان الفراغ من تأليفه يوم
السبت السابع عشر في شهر صفر سنة ١٢٣٣ هـ.

قال في الروضات:

«وكتاب الرد على الفادري النصراني، المورد في هذه الأواخر على دين
الإسلام بالشبهات المشبهة للأمر على العوامّ. وقد سمّاه بـ «سيف الأمة».
ونقل فيه عن الكتب السماوية بعيون ألفاظها، ثمّ ترجمها بالفارسية وردّ بها

١: الذريعة ٢٥: ٢/٨٥ - ٤٦١.

٢: مكارم الآثار ج ٤: ١٢٣٨.

على الملعون وبسائر الأدلة وحجج باهرة^١.

وقال الشيخ آقا بزرگ:

«سيف الأمة وبرهان الملة» فارسيّ في ردّ الفادري النصراني - هنري مارتين -
طبع في إيران مرتين في ١٢٦٧ و ١٣٣١. وفي أوله فهرس مبسوط لولد
المصنف المولى محمد بن أحمد المتوفى ١٢٩٧ هـ، كتبه بأمر والده المصنف.
فرغ منه ... كتبه باسم فتحعلي شاه، مرتباً على ثلاثة أبواب ...^٢.

وقد نقل فيه: «أنّه أقام في شهر جمادي الأولى عام ١٢١١ هـ. وبعد عودته من
حجّ بيت الله الحرام، في ليلة الجمعة في مقابر قريش - المعروفة اليوم بالكاظمين -
في روضة الإمامين الهمامين المقدسة: موسى بن جعفر الكاظم و محمد بن علي
الجواد عليهما السلام، أقام صلاة المغرب والعشاء وتوجه بعدها إلى إيراد التعقيبات
حتى انقضت أربع ساعات من الليل^٣. ثم يحكى معجزة غريبة عنهما.

ذكر خان بابا مشار ثلاثة طبعات للكتاب وقال: «سيف الأمة وبرهان الملة في
رد شبهات هنري مارتين الانكليزي، من تصنيف الحاج المولى أحمد بن محمد
مهدي النراقي المعروف به «صفائي» المتوفى عام ١٢٤٥ هـ.

١- طبع في طهران عام ١٢٦٧ هـ، طبعة حجرية، من نسخة بخط علي بن
عباس القزويني، قطع آجري (خشتي) في ٣٢٣ صفحة.

٢- طبع عام ١٣٣٠ هـ. قطع آجري (خشتي) في ٣٢٤ صفحة، باهتمام الحاج
محمد بن المولى أحمد النراقي.

٣- طبع في تبريز عام ١٣٠٠ هـ طبعة حجرية، قطع آجري (خشتي) في ٣٢٤
صفحة^٤.

١: روضات الجنات ١: ٩٦.

٢: الذريعة ١٢: ١٩٢٢/٢٨٦. وراجع مقدمة المؤلف على الكتاب.

٣: سيف الأمة: ٨٠ - ٨١.

٤: فهرست كتابهای چاپی فارسی ٣: ٣١٣٧.

هذا تمام ماكتبه بخطه الشريف . أمّا المصادر الأخرى فنلاحظ فيها تبايناً كبيراً . وبدورنا نذكر ما ورد في المصادر المعتمدة .

١٨- «مثنوي طاقديس» . قال الشيخ آقا بزرك : «طاقديس : مثنوي فارسيّ لطيف في الحكم والمواعظ ... للمولى أحمد ... المتخلص بـ «صفائي» ... وقد طبع بإيران ... وتمّته ابن الناظم محمد جواد «صفائي» ، وسماه دانش پژوه في فهرسه ج ١٣ ، ص ٣١٧٨ «مثنوى صفائي»^١ .

وقد طبع أخيراً بتقديم وتصحيح الفاضل المعاصر حسن النراقي من أحفاد المولى أحمد النراقي في سنة ١٤٠٢ هـ . في مؤسسة نشر أمير كبير بطهران .

١٩- «ديوان شعره الكبير» ذكر في الروضات ، والذريعة ، وطبقات أعلام الشيعة ، وريحانة الأدب^٢ . وهو غير مثنوية المسمى بـ «طاقديس» ولم يذكر في «لباب الالقباب» و «تاريخ كاشان» .

٢٠- «هداية الشيعة» في الفقه . مختصر خالٍ من الدليل . حرّره لعمل المقلّدين . في كتب ذوات مقاصد وأبحاث وأبواب وفصول .

قال الشيخ آقا بزرك : «أوله : الحمد لله الذي أولّدنا على الفطرة ، وأيدّنا لاستنباط أحكام العترة والصلاة على نبيّنا في زمن العترة . وقد فرغ المؤلف من كتاب الصلاة في ١٣ شهر رمضان ١٢٣٤ هـ»^٣ .

وقد حرّرت النسخة المشتملة على الطهارة والصلاة - وعليها حواشي منه - عام ١٢٣٥ هـ . وهي موجودة في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي^٤ .

٢١- «جامع المواعظ» ذكره «لباب الالقباب» و «تاريخ كاشان» و

١: الذريعة ١٥ : ١٣٤ / ٨٩٤ .

٢: روضات الجنات ١ : ٩٦ ؛ الذريعة : ٦١٢ ؛ الكرام البررة ١ : ١١٧ ؛ ربحانه الادب ٦ : ١٦١ .

٣: الذريعة ٢٥ : ١٣٣ / ١٧٧ ؛ راجع ايضاً «لباب الالقباب» ٩٥ ؛ تاريخ كاشان ٢٨٢ ؛ مكارم الآثار ٤ : ١٢٣٦ .

٤: التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ٥ : ٤٨٠ .

«مكارم الآثار»^١.

٢٢- «حجية المظنة» بالفارسية. في بيان بطلان حجية مطلق الظن. حرره جواباً على سؤال بعض الأجلة، صرح به في العائدة (٤١) من العوائد. وذكر في الذريعة^٢. وقد جاءت بهذا العنوان ضمن كتاب «الرسائل والمسائل»^٣.

٢٣- «رسالة الإجازات» قال الشيخ آقا بزرك: «تقرب من اللؤلؤة حجماً. فيها إجازاته لتلاميذه وإجازات مشايخه له. والنسخة بخط المولى أحمد الآراني الكاشاني، قال السيد شهاب الدين أنها عندي بقم»^٤. ولم نجد الرسالة في مجلدات فهارس مخطوطات المنشورة لمكتبة آية الله المرعشي العامة.

وقد ذكر الشيخ آقا بزرك بعض رسالاته بعناوين مستقلة، منها: «رسالة في منجزات المريض» أولها: بعد الحمد للواجب الوجود تمجيد... فرغ منها ليلة الثلاثاء ١٩ ربيع المولود ١٢١٠هـ. وقد صدرها بثلاث مقدمات في معنى الموثق، وفي أصحاب الإجماع، وفي عدم حجية الشهرة^٥. وهي الرسالة الموجودة ضمن كتاب «الرسائل والمسائل». مرّت ذكره تحت رقم ١٥.

ومنها: «اجتماع الأمر والنهي»... وقد منع فيه من الاجتماع، أوله: «إعلم أنّ من باب تعارض العام والخاص من وجه ما إذا تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر»^٦.

ومنها: «القضاء والشهادات» والنسخة منها موجودة في مخزن كتب مدرسة المحقق السبزواري بمشهد الرضا(ع) المعروفة بمدرسة «ملاّ محمد باقر»^٧.

١: لباب الألقاب: ٩٥؛ تاريخ كاشان: ٢٨٢؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣٦.

٢: الذريعة ٦: ٢٧٦/١٥٠٣.

٣: المجلد الثاني من المخطوطة مكتبة المرحوم آية الله العظمى الكلبايكاني (المرقم ١١٧/٢٦).

٤: الذريعة ١١: ٥٧/١٢.

٥: الذريعة ٢٣: ٧٨٥٨/١٦.

٦: الذريعة ١: ١٤٠١/٢٦٧.

٧: الذريعة ١٧: ٧٣٢/١٤٠؛ فهرست مخطوطات المدرسة الباقريّة (رقم ١٤٦) مجلة تراثنا (٢٢).

ومنها: «شرح حديث جسد الميت»، وأنه يبلى إلا طينه... أوله: يقال: بليَ الميت، أي أفتته. وهو كناية عن ذهاب بعض جسده... رأيت نسخة منه في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري في النجف^١.

هذا ولعل هذه الرسائل ورسائل أخرى قد تكون فاتتنا هي مجموعة رسائل قد جمعها وسمّاها بـ «الرسائل والمسائل» والتي مرّت ضمن الرقم (١٥).

وقد نسب إليه بعض الكتب والرسائل. وهي إمّا مشكوك في نسبتها أو مقطوع بعدم صحتها، وفيما يلي ثبت بما نسبت للنراقي:

١- كتاب «مشكلات العلوم» ذكر في «الروضات» ونقلت النسبة في «الذريعة» و «أعيان الشيعة»^٢. وهو سهو منهم قطعاً؛ لأنّ المولى أحمد النراقي لم يعده في عداد تاليفاته، مع أنّه قد صرّح في مقدمة «الخرائن» أنّ كتاب «مشكلات العلوم» من تاليفات والده. وقال عن «الخرائن»: «أجعلُهُ كالتابع لهذا الكتاب [مشكلات العلوم] ولم أذكر فيه شيئاً ممّا كان في الكتاب المذكور مذكوراً، بل اقتصر في عليه على ما لم يكن فيه مسطوراً... وسمّيتها بـ «الخرائن». إلى أن قال: فاتخذها يا حبيبي ومتبوعها - أي مشكلات العلوم - رفيقين لسفرك»^٣.

٢- «كتاب في التفسير» ذكره السيد الأمين في «أعيان الشيعة»^٤ ولم نجده في أيّ مصدر آخر.

٣- «الرسالة العملية» ذكرت في «الذريعة» تحت عنوان مستقل، وقال: هي فارسية في العبادات^٥. وذكرت في «الكرام البررة» «رسالة في العبادات بالفارسية» وتبعه السيد الأمين في «أعيان الشيعة»^٦.

١: الذريعة ١٣: ١٩٥/٦٧٩.

٢: روضات الجنات ١: ٩٥؛ الذريعة ٢١: ٦٦؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

٣: الخرائن: ٣-٢.

٤: أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

٥: الذريعة ١١: ٢١٢.

٦: الكرام البررة ١: ١١٧؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

والظاهر أنّ هذه الرسالة متحدة مع أحد كتبه الثلاث أي: «خلاصة المسائل» أو «تذكرة الاحباب» أو «هداية الشيعة» وليست كتاباً مستقلاً.

وفاته و مدفنه

توفي المولى أحمد النراقي ليلة الأحد في الثالث والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٤٥ من الهجرة النبوية بالوباء العام الذي شاع في هذه السنة، وقد اهلك نفوساً كثيرة قدّرت بعشرة آلاف نسمة. وذكر الخوانساري في «الروضات» والشيخ آقا بزرگ في مواضع من «الذريعة» وكذا دهخدا في موضعين من «لغت نامه» والشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة «جامع السعادات» أنّه توفي سنة ١٢٤٤ هـ^١. وذكره بعضهم مردداً بين ١٢٤٤ و ١٢٤٥ هـ، منهم المدرس التبريزي في ريحانة الأدب، والسيد الأمين في «أعيان الشيعة»^٢.

والذي يظهر من القرائن والشواهد أنّ سنة ١٢٤٤ هـ. خطأ قطعاً، والترديد أيضاً في غير محله، لأنّه كما مرّ أنّ النراقي قدّس سرّه فرغ من كتابة آخر جزء من كتاب «مستند الشيعة» في ربيع المولود سنة ١٢٤٥ هـ. قال رحمه الله: تمّ كتاب القضاء والشهادات في ليلة الأحد الخامس عشر من شهر ربيع المولود سنة ١٢٤٥ هـ. وكتب إجازته لتلميذه الشيخ مرتضى الأنصاري في شوال المكرّم سنة أربع وأربعين بعد المائتين والألف، وكذا كتب إجازته إلى أخيه الحاج المولى محمد مهدي الثاني، في ذي القعدة الحرام سنة ١٢٤٤. هذا، ولا يتوافق أي من التواريخ المذكورة مع تاريخ الثالث والعشرين من ربيع الآخر عام ١٢٤٤ هـ.

وحمل جثمانه الشريف إلى النجف الأشرف المتيف، ودفن بها مع والده بما يلي خلف الحرم المطهر في جانب الصحن المطهر.

١: روضات الجنات ١: ٩٧؛ الذريعة ٦: ٢٧٦، ١٢: ٢٨٦، ١٣: ٨٣، ١٩٥ و ٢٨٦، ٢١: ١٤ و ٢٢٩ و ٣٤٠ و ٦٦، ٢٥: ٨٥ و ١٧٧؛ لغت نامه دهخدا ٣: ١٣٧٢ و ١٤٦٧؛ مقدمة جامع السعادات: ٥.
٢: ريحانة الادب ٦: ١٦٣؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣.

وقد رثاه بعض تلامذته بهذه القصيدة:

أَضْحَى فُوَادِي رَهَيْنَ الْكَرْبِ وَالْأَلَمِ
تِلْكَ الضُّحَى أَوْ رَثْتُ مَا قَدْ فَجَعْتُ [به]
لَوْ حُمِلَتْ كُرْبَاتٍ قَدْ أُصِيبَتْ بِهَا
مَآذَاكَ إِلَّا لِرُزْءٍ قَدْ نُعِيتُ بِهِ
عِلَامَةٌ فِي فَنُونِ الْفَقْهِ وَالْأَدَبِ
مُبْدِي الْمَنَاهِجِ هَادِي الْخَلْقِ مُسْتَنْدُ
جِزَاهُ خَيْرًا عَنِ الْإِسْلَامِ شَارِعُهُ
إِلَى أَنْ قَالَ:

أَضْحَى فُوَادِي أَسِيرَ الدَّاءِ وَالسَّقَمِ
يَالْبِيتَنِي لَمْ أَصَادِفْهَا وَلَمْ أَدِمِ
مَطِيَّةَ الْفَلَكَ الدَّوَارِ لَمْ تَقُمْ
لِلْعَالَمِ الْعَلَمِ بْنِ الْعَالَمِ الْعَلَمِ
مَجْمُوعَةُ الْفَضْلِ وَالْأَخْلَاقِ وَالشِّيمِ
الْأَنَامِ فِي جَمَلِ الْأَحْكَامِ لِلْأَمَمِ
جِزَاءُ رَبِّ وَفِي الْعَهْدِ بِالذَّمَمِ

قَضَى عَلَى الْحَقِّ أَعْلَى اللَّهِ مَنَزَلَهُ
مِنْ النِّرَاقِ سَرَى صَبِيحُ الْفِرَاقِ إِلَى
بَلٍّ غَمٍّ أَهْلُ الْوَلَا هَذَا الْمَصَابُ فَمَا
لَمْ يَبْقَ لِلْخَلْقِ جَيْبٌ لَمْ يُشَقَّ وَلَا
لَا بَلَّ عَلَى مَارُؤِينَا الدِّينِ يُثَلَّمُ
لِي سَلْوَةٌ إِنْ شَمَسَ الْعِلْمُ إِنْ أَفَلَتْ
إِنْ شَتَّتْ تَدْرِى مَتَى هَذَا الْمَصَابُ جَرَى
عَامٌ مَضَى قَبْلَ عَامِ الْحُزَنِ يَظْهَرُ مِنْ
فَقَدْ أَرَّخَ الشَّاعِرُ الْعَامَ السَّابِقَ لِعَامِ الْحُزَنِ - عَامِ الْوَفَاةِ - بِقَوْلِهِ: «عَامٌ مَضَى» .
يَظْهَرُ هَذَا الْعَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «لَهُ غُرْفٌ تَخْلُو مِنْ «الْأَلَمِ»، حَيْثُ يَكُونُ «لَهُ
غُرْفٌ» مَسَاوٍ «١٣١٥» وَبَطْرَحَ «أَلَمِ» الَّتِي يَسَاوِي «٧١» مِنْهُ يَكُونُ الْبَاقِي «١٢٤٤»
وَهِيَ الْعَامُ السَّابِقُ لِعَامِ الْحُزَنِ ، فَيَكُونُ سَنَةُ وَفَاةِ النِّرَاقِي «١٢٤٥» .

رسالة في ترجمة النراقيين - المولى محمد مهدي

والمولى أحمد - للمولى أحمد النراقي

تاريخ وفاة الوالد الماجد المحقّق الزاهد مولانا محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي ، في أوّل ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور سنة ألف ومائتين وتسع . ودفن - قدس سرّه - في النجف الأشرف في الأيوان الصغير الذي يلي الخلف ، وله شبّاك إلى الرواق . وكان عمره الشريف يبلغ ستّين سنة تقريباً .

وله من المصنّفات : [١] كتاب «اللوامع» في الفقه ، لم يتمّ منه إلاّ كتاب الطهارة في مجلّدين . [٢] كتاب «أنيس المجتهدين» في أصول الفقه . [٣] كتاب «تجريد الأصول» في أصول الفقه . [٤] كتاب «جامعة الأصول» في أصول الفقه . [٥] كتاب «جامع السعادات» في علم الأخلاق . [٦] كتاب «شرح الشفاء» . [٧] كتاب «اللمعات العرشية» في الحكمة الإلهية . [٨] كتاب «اللمعة» . [٩] كتاب «الكلمات الوجيزة» . [١٠] كتاب «المستقصى» في علم الهيئة . [١١] كتاب «المحصل» في علم الهيئة . [١٢] كتاب «مشكلات العلوم» . [١٣] كتاب «توضيح الأشكال» . [١٤] كتاب «محرق القلوب» . [١٥] كتاب «التحفة الرضوية» . [١٦] كتاب «جامع الأفكار» . [١٧] كتاب «المعتمد» في الفقه . [١٨] كتاب «أنيس التجار» في فقه المتاجر . [١٩] «نخبة البيان» في علم المعاني والبيان . [٢٠] «تحرير أكرثاؤذوسيوس» . [٢١] كتاب «أنيس الحكماء» . [٢٢] «رسالة الإجماع» . [٢٣] «رسالة صلاة الجمعة» . [٢٤] كتاب «قرة العيون» في الماهية والوجود . [٢٥] كتاب «أنيس الموحّدين» . [٢٦] كتاب «شهاب الثاقب» ردّ فيه على بعض المعاصرين من علماء العامّة ، في الإمامة . [٢٧] «رسالة علم عقود الأنامل» . [٢٨] كتاب «معراج السماء» في الهيئة . [٢٩] «أنيس الحُجّاج» . [٣٠] «مناسك مكّة» .

تولّد - طاب ثراه - في النراق و توفي في الكاشان . وكان عمدة تحصيله في

إصبيان عند مشايخه الكرام: ملاّ اسماعيل الخاجوئي [م ١٢٠٨هـ]؛ والحاج شيخ محمد [ابن محمد زمان الكاشاني م ١١٦٦هـ]؛ ومولانا مهدي الهرندي [م ١١٨٦هـ]؛ وميرزا نصير [م ١١٩١هـ].

وقرأ شطراً من الحديث عند الشيخ الأجلّ الشيخ يوسف مصنّف هذا الكتاب [لؤلؤة البحرين]، وهو من مشايخه قراءة وإجازةً، وكذا آقا باقر البهبهاني. حرّره العبد الاحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ.

وتاريخ ولادتي في الرابع عشر من شهر جمادي الثانية سنة خمس وثمانين بعد المائة والالف من الهجرة النبويّة (١١٨٥هـ).

ولي من التأليفات في هذه السنة التي هي سنة ثمان وعشرين بعد الالف ومائتين: [١] «شرح تجريد الأصول» سبع مجلّدات. [٢] «مناهج الأحكام» في الأصول. [٣] «عين الأصول». [٤] «اساس الأحكام» في الأصول. [٥] «مفتاح الأحكام» في الأصول. [٦] «معراج السعادة» في علم الاخلاق. [٧] «تذكرة الاحباب». [٨] «خلاصة المسائل». كلاهما في الفقه بالفارسيّة. [٩] «حاشية أكرثاؤذوسيوس». [١٠] «شرح محصلّ الهيئة» لم يتمّ بعد. [١١] «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» في الفقه الاستدلالي، خرج منه أبواب الطهارة من الخبث وقليل من الوضوء، وأبواب المواقيت والقبلة واللباس من الصلاة، وأبواب المكاسب والمتاجر إلى أواخر مباحث الخيارات، والموارث إلا قليل منه. [١٢] وكتاب «الخزائن» كتب منه خمسة عشر كراريس تقريباً، كتاب نفيس جداً. [١٣] كتاب «عوائد الايام». [١٤] «مناسك الحج». [١٥] كتاب «الرسائل والمسائل». وتمّ في هذا التاريخ وهو سنة ستّ وثلاثين بعد المائتين والالف [١٢٣٦هـ]، كتاب الطهارة والصلاة من المستند، وأكثر كتاب الزكاة، وقليل من كتاب الخمس.

[١٦] وحصل أيضاً تأليف كتاب «وسيلة النجاة» في فقه الطهارة والصلاة، بالفارسية. [١٧] وكتاب «سيف الأمّة وبرهان الملّة» في النبوة، فيه ردّ على بعض علماء النصاريّ المسمّى بـ «بادريّ مارتين».

رسالة إجازة المولى أحمد النراقي لأخيه المولى محمد مهدي النراقي الملقب بـ «آقا بزرگ»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعلنا من أهل الرواية، ونور قلوبنا بأنوار المعرفة والدراية،
وبيّن لنا سبيل الرشd والهداية، وخلّصنا من ظلمات الرّيب والغواية، وكرّمنا
بمتابعة سيّد الأنام وعترته الغرّ الأماجد الكرام، الذي فضّل العالمين العاملين على
العالمين، وحبّاهم مواريث الأنبياء والمرسلين، وجعلهم ملوك الأنام وأمناءه على
الأحكام، وأودّعهم أسرار الأئمة المستحفظين، وحملهم الأخبار المعنعة عن
جدّهم سيّد المرسلين عن الروح الأمين عن ديّان يوم الدين.

والصلاة والسلام على الصادق بالشرع المبين والمبعوث لهداية الخلق أجمعين
وآله الهداة الميامين، سيّما ابن عمّه وصهره وصنوه وخليفته أمير المؤمنين وسيّد
الوصيّين، صلاة دائمة بدوام السماوات والأرضين.

وبعد، يقول الأذلّ الأحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ - حشرهم الله يوم
العرض الأكبر مع سادات البشر والأئمة الاثني عشر -: إنّه لما كان من نعم الله
- سبحانه - الجليلة علينا التي لا تُحصى، وإياديه الجميلة التي لا تُستقصى، أن
وقّقني الله - سبحانه - وجملته من إخواني وأولادي مقتفين لأثر إمامنا الهمام
والدنا القم مقام - قدّس الله روحه، وكثّر في خطاثر القدس روحه وفتوحه -
لاكتساب العلوم الفاخرة واقتناء فنونها الباهرة - أسئل الله بفهم جوده وإفضاله
وجسيم منه ونواله، أن يديم ذلك في الذراري والأولاد إلى يوم المعاد، وأن يجعل
ذلك ساريًا في الأعقاب إلى يوم المآب - وكان ممن فاز بالمعلّى والرقيب من قدّح
العلوم الفاخرة، وحاز أوفر نصيب من سني جواهرها الزاهرة، ورّع في رياض
العلوم الدينية، وكرع من سلاسل سلسيل الأخبار النبوية، حتى بلغ ما بلغ فيها من
تدقيق وتحقيق، مع ذهن ثاقب رشيق ورأي صائب وثيق، قرّة عيني وبهجة قلبي،

الاخ النبل والمهذبُ الاصيل، الموفق المؤيد المسدد، والسالك من طرق الكمال للارشاد الاسد، العالم الذكي والفاضل التقى محمد مهدي، سمي الوالد الألمعي، مد الله له في العمر السعيد، ومتعه الله بالعيش الرغيد، وزاد الله في علمه، وتقاه وجباه بما يرضيه وترضاه، ورزقه مرافقة الأخيار، وسلكه في سلك المقربين الأبرار.

وقد التمس مني الإجازة بعد ما أخذتني ما أخذت من أخبار أهل بيت العصمة والطهارة وآثارهم، وسمعت مني ماسمعت من علومهم وأخبارهم، وأضاء سراج قلبه من زيتهم وأنوارهم، وشرب من ذلك البحر الموج، وكرع ونال من علومهم ما به على وارتفع، ولما وجدته -سده الله سبحانه- لذلك أهلاً، وكان إنحاح مسئوله فرضاً لانفلاً، فأجرت له -أصعده الله مدارج التحقيق وقرنه مع التأييد والتوفيق- جميع ما صحت له روايته من مقروء ومسموع، وما جازت لي إجازته من معقول ومشروع، لاسيما كتاب «نهج البلاغة» في خطب أمير المؤمنين عليه السلام، و«الصحيفة السجادية» في أدعية سيد الساجدين عليه وعليه أفضل صلوات المصلين؛ والكتب الأربعة التي عليها المدار في جميع الأعصار والأمصار: «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»؛ والكتب الثلاثة الجامعة لمتفرقات الأخبار: «الوافي» و«الوسائل» و«بحار الأنوار»؛ وسائر كتب الحديث والتفسير والفقه والاستدلال واللغة والنحو والأصولين والرجال؛ وكتب الأدعية سيما «المصباحين» و«عدة الداعي» و«المهجع» و«الإقبال» من مصنفات الفرقة ومؤلفات علماء العترة. وكذلك كتب مخالفينا بأسانيد علمائنا.

وكذا جميع مصنفات والدي العلامة القمقام -أعلى الله مقامه في دار السلام- في العلوم العقلية والشرعية والأصولية والفروعية، وما برز مني وجرى به قلبي في التصنيف، وأفرغ عني في قالب التأليف، من كتب ورسائل وتعليقات وأجوبة مسائل، مما وجد وما سيوجد إنشاء الله تعالى؛ فليأخذ وفقه الله ذلك مني وليرو عني كما أخذته ورؤيته عن مشايخي الاعلام وأساتيدي الكرام، رفع الله

أقدارهم في دار المقام.

وطرُقنا إلى كتب الأخبار وغيرها من مصنفات علمائنا الأبرار وسائر علماء الإسلام متكررة، وبكثرة الوسائط صارت واسعة منتشرة لا يكاد يضبط، وكما هي عليه يشرح ويبسط خصوصاً مع ضيق المجال ولبال بال وبتواتر الأشغال.

فمنها: ما أخبرني به قراءة وسماعاً وإجازة شيخنا الأعظم وإمامنا المعظم وأستاذنا الأعلم، علامة الزمان ونادرة الأوان، عَلمُ الأعلام ومحقق الحقائق والأحكام، المجتهد المحقق والفيلسوف المدقق، العالم العابد والعارف الزاهد، أفضل المتأخرين بل المتقدمين، والدي وأستاذي ومن إليه في جميع العلوم استنادي، مولانا محمد مهدي بن أبي ذر بن الحاج محمد النراقي مولداً ومنشأً والكاشاني رياسةً ومسكناً والنجفي التجاءً ومدفنأً، صاحب المؤلفات الوافرة والمصنفات الكثيرة الفاخرة، المتجاوزة عددها عن الثلاثين، أفاض الله عليه رواشح الكرم والجود وأعلى مقامه في دار الخلود.

وقد ارتحل - طاب ثراه - إلى جوار الله سبحانه في أوّل ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور ألف ومائتين وتسع من الهجرة النبوية. وحُمِلَ نفسه الشريف إلى النجف الأشرف، ودُفِنَ في الإيوان الصغير الذي يلي الخلف، وله شبّاك إلى الرواق المقدّس، وعلى المدفن حجرٌ مكتوب فيه اسمه الشريف.

ثمّ الوالد الأستاذ يروي عن مشايخه الكرام السبعة، الذين هم في عصرهم في البلاد بمنزلة الكواكب السبعة في السبع السداد.

أولهم: الشيخ المحدث الفاضل والفقيه الماهر الكامل والخبر العالم العامل الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني الماحوزي، صاحب كتاب «الحدائق الناضرة» وغيره من المؤلفات الكثيرة الفاخرة، عن شيخه الفاضل الكامل الشيخ حسين بن الشيخ محمد البحريني الماحوزي، عن شيخه علامة الزمان الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي، عن شيخه المحقق الفاضل الشيخ سليمان بن علي الأصمعي الماحوزي البحريني، عن شيخه المحدث البهيّ الشيخ علي بن سليمان

المقدمي البحريني، عن شيخه بل شيخ الكلّ، عمدة المحققين الشيخ بهاء الملة والدين محمد الخارثي الهمداني العاملي، عن شيخه الجليل والده النبيل الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد، عن شيخه وأستاده بل شيخ الكلّ وأستادهم، مهّد قواعد الدين ومقدام المجتهدين، العالم الزاهد المجاهد الشيخ زين الدّين علي بن أحمد المعروف بابن الحجة والمشهور بالشهيد الثاني، قدّس الله أسرارهم ورفع في جنان الخلد أقدارهم.

ح وعن شيخنا البهائي عن الشيخ عبد العالي بن الشيخ المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي الشهير بالمحقّق الثاني عن والده.

ح وعن شيخنا الشيخ يوسف - المتقدم ذكره - عن المولى الفاضل العلامة مولانا محمد بن فرج الشهير بملّا رفيعا الجيلاني، عن شيخه رئيس المحدثين وشيخ الإسلام والمسلمين، غوّاص «بحار الأنوار» ومستخرج لآلي المعاني عن أصداف الأخبار، مروجّ الدين ومحبي شريعة سيّد المرسلين، الفاضل الدّين التقيّ مولانا محمد باقر بن محمد تقي الشهير بالمجلسي، طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه.

ح وعن الشيخ سليمان بن عبد الله - المتقدم ذكره - عن السيّد الاجل السيّد هاشم بن السيّد سليمان الكتكاني البحريني، صاحب المؤلّفات الكثيرة، عن الشيخ الفاضل البهيّ الزاهد التقيّ الشيخ فخر الدين بن طريح النجفي، صاحب كتاب «مجمع البحرين» في اللغة، وغيره، عن الفاضل العالم الشيخ محمد بن جابر النجفي، عن السيّد الجليل الأمير شرف الدين علي بن حجة الله الحسيني الحسيني الشولستاني الغروي، عن السيّد الفاضل الكامل الأميرزا محمد بن الأمير علي بن إبراهيم الأسترآبادي، صاحب الرجال الكبير المسمّى بـ «منهج المقال»، عن الشيخ السعيد الشيخ نور الدّين علي بن عبد العالي الميسي - بكسر الميم - العاملي؛ عن والده أستاذ الشهيد الثاني، عن الشيخ السعيد وابن عمّ الشهيد شمس الدّين محمد بن محمد بن داود الشهير بابن المؤدّن الجزيني - بكسر الجيم وتشديد الزاي المعجمة - عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشهيد، عن والده الإمام الأعظم

والنحرير المؤيّد المعظّم الأجلّ الأكمل، ومن انعقدت عليه الخياصر في العلم والعمل الشيخ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن مكّي العاملي الجزيّني، الشهير بالشهيد الأوّل، نور الله مرقدّه وطيّب في دار الكرامة مقعده.

والثاني من مشايخ والدي العلم العلامة قدّس سرّه: الشيخ المجتهد المحقّق والاستاد المعتمد المدقّق، العالم العريف والفاضل الخطّريف، وحيد عصره وفريد دهره، خاتمة الفضلاء ونادرة العلماء، الشيخ الأعظم والإمام المعظّم، جمّ الفضائل والمفاخر آقا محمد باقر البهبهاني مسكناً والإصبهاني مولداً والحائري خاتمة ومدفناً، عن والده الكامل الأفضل مولانا محمد أكمل، عن الشيخ الأعظم المحدث المجلسي قدّس سرّه.

ح وعن المولى محمد أكمل عن العالم المدقّق مولانا ميرزا محمد الشيرواني صاحب «حاشية المعالم»، عن مولانا التقي النقي المولى محمد تقّي المجلسي، عن الشيخ المعمّر البهي الشيخ أبي البركات الواعظ الإصبهاني عن المحقّق الكرّكي.

ح وعن الشيخ الأعظم الآقا محمد باقر البهبهاني، عن السيّد الأجلّ الأكمل خاتم المحدثين السيّد صدر الدّين القميّ الهمداني النجفي شارح «الوافية»، عن العالم العلّم العلامة والفاضل المفخّم الفهامة، المحقّق المدقّق آقا جمال الدّين محمد بن المحقّق الجامع والمدقّق البارّع الآقا حسين الخوانساري، عن التّقي المجلسي، عن الشيخ أبي البركات عن الكرّكي.

والثالث من مشايخ والدي طاب ثراه: الشيخ المحدث الفاضل والفقيه النبيه الكامل، العالم العامل الحبر الأوحدي الشيخ محمد مهدي بن الشيخ بهاء الدين الفتّوني العاملي النجفي قدّس سرّه، عن شيخه وابن عمّه رئيس المحدثين في عصره المولى أبي الحسن بن محمد طاهر الفتّوني العاملي، المجاور بالنجف الأشرف، المدرّس فيه، عن المحدث المجلسي.

ح وعن المولى أبي الحسن عن الشيخ الصالح الحاج محمود الميمندي، عن المحدث المجلسي قدّس الله أسرارهم.

والرابع من مشايخ والدي التحرير قدّس سرّه: المولى الفقيه الدين النقيّ مولانا محمد جعفر البيدگلي الكاشاني، عن شيخه الأجلّ المولى أبي الحسن، المتقدّم بعض طرقه.

والخامس من مشايخ والدي القمقام رحمة الله عليه: العالم العلم العلامة والفاضل الحبر الفهامة، أعجوبة الدهر وفريد العصر، العالم الربّاني مولانا محمد إسماعيل بن محمد حسين المازندراني أصلاً الإصبهاني الخاجوي مسكناً أسكنه الله في فرايس الجنان، عن شيخه الأجلّ الشيخ حسين الماحوزي بطرقه المتقدمة.

والسادس من مشايخ والدي التحرير: الشيخ الفاضل الكامل والعالم الماهر العامل، جامع المنقول والمعقول، حاوي الفروع والأصول، الحبر المؤيّد الأئمّي مولانا محمد مهدي الهرندي الإصبهاني قدّس الله نفسه، عن شيخه الجليل الشيخ حسين الماحوزي.

والسابع من مشايخ والدي العلامة: الشيخ التحرير المحقّق والفقيه الجامع المدقّق، علامة الزمان الحاجّ شيخ محمد بن الحاجّ محمد زمان الكاشاني، النوش آبادي أصلاً ومولداً والإصبهاني رئاسةً ومسكناً والنجفي التجاءً ومدفناً، أفاض الله عليه شأيب الرحمة، عن شيخه الجليل الشيخ حسين الماحوزي.

وح عن الحاجّ شيخ محمد عن المولى العالم البهيّ النقيّ مولانا محمد قاسم الطبرسي عن المحدث المجلسي.

ومنها: - أي من طرفي - ما أخبرني به قراءةً وسماعاً وإجازةً أستاذي الأعظم وشيخي المعظم البحر المتلاطم الأمواج، الذي ملأ ذكره مفاخره جميع الفجاج، طود العلم الناذح وسنام الفضل الشامخ، ذوالنور الزاهر والعقل الباهر والنسب الطاهر والحسب الظاهر، صاحب المقام الرفيع والشأن المنيع، الإمام العالم العابد الزاهد الأئمّي اللوذعيّ الأوحد، شيخنا وأستاذنا السيّد محمد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي الحسيني الحائري مولداً والنجفي مسكناً ومدفناً، أفاض الله عليه شأيب الغفران وأسكنه أعلى فرايس الجنان، عن مشايخه العظام

الخمس، ثلاثة منهم الفضلاء العلماء النبلاء الأجلّاء المذكورين الآقا محمد باقر البهبهاني والشيخ يوسف البحريني والشيخ محمد مهدي الفتوني .

والآخرون: الفاضلان الكاملان السيّد الجليل حسين القزويني ابن المحقق المدقّق المتكلّم الحكيم السيّد إبراهيم، والمولى النبيل المولى عبدالنبيّ القزويني أصلاً، اليزدي مسكناً، فكلاهما عن السيّد إبراهيم المذكور عن المحدث المجلسي .

ومنها: ما أخبرني به إجازةً شيعي العالم العلم العلامة والمجتهد الكامل الفهامة، قدوة المجتهدين وشمس فلك المعالي والفقه والدين، وحيد عصره وفريد دهره، البارع الأئمعيّ، السيّد السند المعتمد السيّد علي بن محمد علي، ابن أخت الفاضل البهبهاني - المتقدم ذكره - وصهره، الكاظميني مولداً والحائري مسكناً ومدفناً - قدس الله تربته ورفع في جنان الخلد رتبته - صاحب الشرحين الكبير والصغير على النافع، المسمّى أولهما بـ «رياض المسائل»، عن خاله العلامة الآقا محمد باقر، المتقدم القابه الشريفة .

ومنها: ما أخبرني به إجازةً الشيخ النبيه والعالم الفقيه، السيّد الجليل والمحدث النبيل، العالم العامل والفاضل الكامل، ذوالأخلاق الرضيّة والأوصاف الرضيّة، كهف الأنام ومرجع الخاصّ والعام الميرزا محمد مهدي بن أبي القاسم الموسوي، الشهرستاني مولداً والحائري رئاسةً ومسكناً ومدفناً، طاب الله ثراه ورفع في العلّيين مثواه، عن مشايخه الكرام العظام الفخام الآقا محمد باقر البهبهاني والشيخ يوسف البحريني والشيخ محمد مهدي الفتوني بطرقهم المتقدمة .

ومنها: ما أخبرني به إجازةً شيخ مشايخ عصره وأوحد فقهاء دهره، المجتهد الكامل والبارع الفاضل الشيخ الأعظم والخبر المعظم الأجلّ الأكمل الشيخ محمد جعفر النجفي روح الله روحه وكثر في عالم القدس فتوحه، عن شيوخه الكاملين الفاضلين الآقا محمد باقر البهبهاني والسيّد محمد مهدي الطباطبائي المتقدم ذكرهما .

ثمّ الطرق المتقدمة - كما عرفت - إمّا متّصلة بالمحدث المجلسي أو الشهيد الثاني أو

المحقق الكركي أو الشهيد الأول .

أما الأول : فهو يروي عن والده الجليل بطرقه المتصلة إلى مشايخه ، منها ماتقدّم
واتصل بالكركي .

ح وعن والده التقى المجلسي عن الشيخ البهائي بسنده إلى الشهيد الثاني
والكركي .

ح عن التقى المجلسي عن شيخه العالم العابد الزاهد المحقق المولى عبد الله بن
الحسين الشبستري شارح «القواعد» ، عن شيخه الجليل والمجاهد المقدّس النبيل ،
الورع الزاهد والعالم العابد ، صاحب الكرامات وجامع المفاخر والسعادات مولانا
أحمد بن محمد الأردبيلي أصلاً والتجفي خاتمة قدّس سرّه ، عن السيّد السند علي
الصايغ شارح «الشرائع» و«الإرشاد» ، عن الشهيد الثاني .

ح و عن المولى عبد الله التستري ، عن شيخه النبيل الشيخ نعمة الله بن أحمد بن
محمد بن خاتون العاملي ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن الشيخ جمال الدّين العاملي
عن الشيخ زين الدين بن الحسام ، عن السيّد الأجلّ الحسن بن أيّوب الشهير بابن
يوسف ، عن الشيخ السعيد محمد بن مكّي الشهيد الأول .

ح وعن المولى التقى المجلسي ، عن السيّد الحسب السيّد حسين بن السيّد حيدر
الحسيني الكركي ، عن الشيخ نور الدين بن حبيب الله ، عن السيّد مهدي بن السيّد
محسن الرضوي ، عن أبيه ، عن الشيخ الفاضل الفقيه المتكلّم الشيخ محمد بن أبي
الحسن علي بن إبراهيم بن حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الإحسائي صاحب
كتاب «عوالي اللآلي» وكتاب «المحلّى» ، عن شيخه السيّد شمس الدين محمد بن
السيّد كمال الدين عن أبيه ، عن الشيخ فخر الدين الشهير بالسبيعي شارح
«القواعد» ، عن الشيخ محمود المشهور بابن أمير الحاج العاملي ، عن شيخه العلامة
الشيخ حسن بن العشرة عن شيخه الشهيد الأول .

ح و عن ابن أبي الجمهور عن الفاضل حرز الدين الأوالي ، عن الشيخ أحمد
فخر الدين الأوالي ، عن شيخه العلامة الشيخ أحمد بن عبد الله الشهير بابن المتوجّ

البحرني، عن شيخه وأستاذه الشيخ العلامة والنحرير القمقام فخر الدين أبي طالب محمد، عن والده الشيخ الأجل الأكمل الأعظم آية الله في العالمين جمال الملة والحق والدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي الشهير بالعلامة نور الله مرقده.

وأما الثاني: فهو يروي عن شيخه وأستاذه الشيخ نور الدين علي بن عبدالعالي الميسي بطريقه المتقدّم إلى الشهيد الأوّل.

ح وعن الشهيد الثاني، عن الشيخ جمال الدين بن خاتون، عن شيخه وشيخ الكل الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي.

وأما الثالث: فهو يروي عن شيخه السعيد وابن عمّ الشهيد شمس الدين محمد بن محمد بن داود الشهير بابن المؤذن الجزّني، عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشهيد عن والده الشهيد الأوّل.

ح وعن المحقق الثاني عن شيخه الإمام الهمام زين الدين عليّ بن هلال الجزائري، عن شيخه العلامة الزاهد أبي العباس أحمد بن فهد الحلّي الأسدي مؤلف «المهذب» و«عدة الداعي»، عن الشيخ زين الدين عليّ الأسترآبادي، عن الشيخ الأجلّ الشيخ مقداد السيوري الحلّي الأسدي، عن الشهيد الأوّل.

ح وعن ابن فهد الحلّي عن شيخه السيّد علي بن عبد الحميد النيلي وعلي بن يوسف بن عبد الجليل النيلي عن فخر المحقّقين عن والده الأجلّ الأكمل العلامة الحلّي.

وأما الرابع: فهو يروي عن مشايخه الكرام الثمانية، وهم: [١] فخر المحقّقين محمد بن الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي، [٢] والسيّد تاج الدين أبو عبد الله محمد بن القاسم بن معيّة، [٣-٤] والسيدان الجليلان الأخوان: السيّد عميد الدين عبد المطلب، والسيّد ضياء الدين عبد الله، [٥] وسلطان المحقّقين قطب الملة والدين الرازي البهويهي شارح «المطالع» و«الشمسية» وصاحب «المحاكمات»، [٦] والسيّد الجليل محمد بن الحسن بن زهرة الحسيني الحلبي، [٧] والسيّد المعظم نجم الدين

مَهْنَاءُ بْنُ سَنَانٍ، [٨] والشيخ رضي الدين أبو الحسن عليّ بن الشيخ جمال الدين أحمد بن يحيى المعروف بالمزديدي، كلّهم عن طود العلم والتحقيق ومن هو بالتقديم على الكلّ حقيق آية الله في العالمين أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي الشهير بالعلامة .

ولكلّ من هؤلاء المشايخ الثمانية طرق متكررة أخرى من غير توسيط العلامة منتهية إلى أرباب العصمة المذكورة في الإجازات المبسوطة .

ح ولشيخنا الشهيد شيخ آخر، وهو الشيخ الجليل جلال الدين الحسن بن أحمد بن الشيخ الكبير نجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما، عن أبيه عن أبيه، عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن طحال البغدادي، عن الشيخ أبي علي بن الشيخ الأجلّ الأعظم، شيخ الطائفة ورئيسهم الشيخ أبي جعفر الطوسي .
ح وعن جلال الدين عن الشيخ الأعظم الأعلام الشيخ نجم الدين أبي القاسم الشهير بالمحقق، عن السيّد الجليل فخّار بن معدّ الموسوي، عن الشيخ النبيل الشيخ أبي الفضل شاذان بن جبرئيل القميّ نزيل دار هجرة رسول الله صلّى الله عليه وآله، عن الشيخ أبي عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد الدورستاني، عن الشيخ الأجلّ عماد الدين أبي جعفر محمد بن أبي القاسم الطبري الآملي، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة .

ح وعن الدورستاني عن الشيخ الأعظم الأجلّ والإمام الهمام الأكمل رئيس الشيعة وأستاذهم ومرجعهم وسَنَادهم الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان .

ح وعن الدورستاني عن أبيه، عن الشيخ المهذّب وقُدْوَة المذهب الشيخ العالم العامل الكامل الصدوق الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي نزيل الري .

ثم إن شيخنا العلامة الحلّي قدّس سرّه يروي عن مشايخه العظام الكرام .
منهم : والده سديد الدين يوسف بن المطهر .

ومنهم: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الشهير بالمحقق .

ومنهم: الشيخ مفيد الدين محمد بن الحسن بن الجهم الأسدي الحلبي .
ومنهم: الأخوان السيّدان السندان العالمان العاملان الزاهدان العابدان ، أحدهما: نقيب النقباء وزبدة الشرفاء ، صاحب المقامات العالية رضي الدين أبو القاسم علي ، والآخر: فقيه أهل البيت أبو الفضائل جمال الدين أحمد ، ابنا السيّد السعيد موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن طاووس .

ومنهم: الفاضل القمقام أستاذ البشر حجة الفرقة الناجية خواجه نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن .

ومنهم: الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد صاحب «الجامع» .

ومنهم: العلامة الفيلسوف العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني صاحب «شروح نهج البلاغة» وغيرهم .

ولكلّ من هذه المشايخ العظام طرق متكررة إلى أصحاب الأصول ومنهم إلى أرباب العصمة إلى آل الرسول ونحن نقنصر بكلّ منهم بطريق واحد .

فالشيخ سديد الدين يروي عن السيّد أحمد العريضي ، عن برهان الدين الهمداني القزويني ، عن الشيخ منتجب الدين علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه ، عن السيّد ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي بن عبيد الله الراوندي الكاشاني أصلاً ومدفناً ، عن الشيخ أبي علي بن الشيخ الأعظم الشيخ أبي جعفر الطوسي شيخ الطائفة .

والمحقق يروي عن الشيخ نجيب الدين بن غما ، عن شيخه الفاضل المجتهد محمد بن إدريس العجلي الحلبي صاحب «السرائر» ، عن الشيخ عربي بن مسافر ، عن إلياس بن هشام ، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة .

ح عن ابن إدريس عن خاله الشيخ أبي علي عن والده شيخ الطائفة .

ومحمد بن الجهم يروي عن السيد فخّار بن معدّ المتقدّم أسناده إلى شيخ الطائفة والمفيد والصدوق .

والسيدان ابنا طاووس يرويان عن الشيخ نجيب الدين السوراي ، عن الشيخ حسين بن هبة الله السوراي ، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة .
والخواجة نصير الدين يروي عن والده عن السيد فضل الله الراوندي بسنده المتقدّم عن شيخ الطائفة .

والشيخ كمال الدين يروي عن الشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحريني ، عن شيخه كمال الدين بن سعادة البحريني ، عن الشيخ نجيب الدين السوراي بسنده المتقدّم عن شيخ الطائفة .
والشيخ يحيى بن سعيد يروي عن المحقّق بسنده المتقدّم .

ثمّ هذه الأسانيد كما عرفت ينتهي أكثرها إلى الإمام الأعظم شيخ الطائفة الناجية الشيخ أبي جعفر الطوسي ، وبعضها إلى رئيس الشيعة الشيخ المفيد ، وبعض آخر إلى قدوة المذهب الشيخ الصدوق علي بن الحسين بن بابويه .
ثمّ بالأسانيد إلى الشيخ الطوسي - كما ذكرتها وما لم تذكر - عن عدّة من مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بالأسانيد المتّصلة فيها بالأئمة الأطهار عليهم صلوات الله أثناء الليل وأطراف النهار .

منها عن شيخه مفيد الطائفة ، عن شيخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، عن شيخه الأعظم ثقة الإسلام ومعتد الخاصّ والعام محمد بن يعقوب الكليني ، عن مشايخه المذكورين في جامع «الكافي» بأسانيدهم المتّصلة بالأئمة صلوات الله عليهم جميعاً .

ح وعن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بأسانيدهم المتّصلة بالأئمة صلوات الله عليهم جميعاً .

ح وعن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بأسانيدهم المتّصلة بالأئمة الأخيار .

هذه جملة من الطرق إلى أصحاب الأصول، وباقي الطرق مذكورة في إجازات أصحابنا، المطولة.

وأعلى طرفي ما أرويه بثلاث وسائط عن المحدث المجلسي عن والده النقي، عن الشيخ المعمّر الشيخ أبي البركات الواعظ الإصفهاني، عن المحقّق الثاني الشيخ علي بن عبد العالي الكركي أو عن المحدث المجلسي، عن الشيخ عبد الله بن جابر العاملي عن أبيه أو عن جدّ والده المذكور كمال الدين درويش محمد بن الشيخ حسن النطنزي، كلاهما عن المحقّق الكركي، عن محمد بن داود، عن الشيخ ضياء الدين، عن والده محمد بن مكّي الشهير بالشهيد الأوّل، عن الشيخ جلال الدين، عن نجم الدين أبي القاسم الشهير بالمحقّق، عن السيّد فخّار، عن شاذان، عن الدورستاني، عن شيخنا المفيد، عن الصدوق؛ أو عن الدورستاني عن أبيه، عن الصدوق أعلى الله درجاتهم.

وأعلى طرق الصدوق إلى الصادق عليه السلام ما رواه عن أبيه، عن جعفر بن عبد الله الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن الإمام بالحقّ جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام.

وأعلى طرقه إلى أمير المؤمنين وإمام المتّقين وسيّد الوصيّين علي بن أبي طالب عليه صلوات الله ربّ العالمين: ما يرويه عن أبي محمد الحسن بن محمد بن يحيى عن الشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر عليهما السلام، عن الشيخ المعمّر أبي الدنيا علي بن عثمان المغربي صاحب أمير المؤمنين، عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ولنا طريق آخر أعلى من ذلك إلى أبي الدنيا المذكور، وهو ما أرويه عن والدي العلامة، عن شيخه المحدث الشيخ محمد مهدي الفتّوني العاملي أو شيخه الدين المولى جعفر البيدگلي، كلاهما عن الشريف أبي الحسن العاملي، عن الحاج محمود اليميني، عن السيّد نعمة الله الجزائري، عن شيخه الثقة السيّد هاشم بن الحسين الإحسائي، عن أستاذه وشيخه الثقة المقدّس الشيخ محمد الحرفوشي، عن

الشيخ المعمّر أبي الدنيا المغربي عن مولانا أمير المؤمنين وسائر أئمتنا الطاهرين عليهم صلوات الله إلى يوم الدين .

ثم إنَّ ما أوردناه جملة من الطرق الموصلة إلى أصحاب الأصول . وأمّا غير الأصول من مصنفات الأصحاب فلنرويهما عن أربابها المذكورين وغير المذكورين بالطرق الواصلة إليهم .

وأروي «الصحيفة السجادية» بطرفي المتقدمة عموماً عن الشيخ الطوسي . وأرويها خصوصاً بسندي الروي عن شيخني المعظم السيّد محمد مهدي الطباطبائي ، عن الشهيد الأوّل ، عن السيّد النسابة تاج الدين بن مَعِيّة ، عن والده أبي جعفر القاسم ، عن خاله تاج الدين أبي عبد الله جعفر بن محمد بن مَعِيّة ، عن والده السيّد مجد الدين محمد بن الحسن بن مَعِيّة ، عن الشيخ أبي جعفر محمد بن شهر آشوب المازندراني ، عن السيّد عماد الدين أبي الصمصام ذي العقارب محمد بن معبد الحسيني ، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي ، عن جماعة ، عن هارون بن موسى التلعكبري ، عن أبي محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليه ، المعروف بابن أخي طاهر ، عن محمد بن المطهر - والظاهر أنّه محمد بن أحمد بن مسلم المطهري المذكور في سند الصحيفة المكتوبة في صدرها - عن أبيه ، عن عمير بن المتوكل البلخي ، عن أبيه المتوكل بن هارون ، عن يحيى بن زيد بن علي ، عن أبيه زيد بن علي ، عن أبيه الإمام بالحقّ سيّد الساجدين علي بن الحسين عليهما السلام .

وأروي أدعية كتاب «مهج الدعوات» بأسانيد المتّصلة إلى السيّد العابد الزاهد السيّد رضي الدين علي بن طاووس بأسانيده المذكورة في أوائل الدعوات . وهكذا أروي سائر كتب الأدعية المشهورة بأسانيد عن مؤلفيها بأسانيدهم .

وقد أجزت لأخي وقرّة عيني - وفقه الله وأبقاه ومن كلّ سوء حماه ووقاه - رواية جميع ذلك عن مشايخي العظام وأساتيدي الكرام ، الذين هم آبائي الروحانيون ، جزاهم الله أحسن الجزاء .

وقد اجزت له أن يروي عني كلّ ماسمع مني وجرى به قلبي من مصنفاتي في العلوم ومؤلفاتي التي برزمتني إلى ذلك الزمان وهي تقرب من عشرين مؤلفاً، سيّما كتاب «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» في الفقه الاستدلالي، تمتّ منه كتب العبادات جميعاً، وأبواب المكاسب والمتاجر إلى أواخر مباحث الخيارات، والأطعمة والأشربة والصيد والذبايح والموارث والقضاء وشطر من الشهادات وكذلك من النكاح، وكتاب «مناهج الأحكام» في أصول الفقه، وكتاب «عوائد الأيام» في المسائل المهمة الكلية التي يتوقّف عليها الفروع، وغير ذلك. فليرو جميع ذلك وسائر ماسير زمّني إن شاء الله عني كيف شاء وأحبّ لمن أراد وطلب.

واشترط عليه -أيّده الله- ما اشترط عليّ مشايخي من الثبّت والاحتياط في الفتوى والعمل؛ ليطمئنّ من الوقوع في مهاوي العثرة والزلل. ثمّ أوصيه بعمدة ما به النجاة والنجاح ممّا أوصاني به الوالد الرؤوف العطوف تغمدّه الله بغفرانه. فاقول له مخاطباً: يا أخي وقرّة عيني وبهجة قلبي! أيدك الله بتأييده وجعلك من خلّص عبّيده وسلكك في سلك العلماء الأخيار وصيرك من المقربين الأبرار، وأطال عمرك في الدنيا بالنعمة والعافية ورزقك في العقبى مرافقة الأخيار والدّرجات العالية.

عليك أولاً بتعظيم ربّك وتمجيده، والقيام بوظائف شكره وتحميده، وليغلب على لسانك ذكره على سائر الأذكار وعلى جنانك فكره على سائر الأفكار، وإياك أن تغلب على حبه حبّ الأغيار؛ فإنّ ذلك يوجب السقوط عن مراتب الأخيار وعدم الوصول إلى عالم الأنوار.

وعليك بالقيام بوظائف خدمته والسعي في امتثال أوامره وإجابة دعوته؛ فإنّ حقّه عليك عظيم ومثّ عليك جسيم. ثمّ عليك بالتذلّل إليه والتضرّع والاستكانة لديه، وإظهار الذلّة والمسكنة في بابه، والمبالغة في إبراز المهانة والفاقة عند جنبه؛ فإنّه يورث عزّ الدارين والصعود إلى مدارج ترقّيات النشأتين.

وعليك ثالثاً بتعظيم نبيك وعترته وأتمتك الاطهار من ذريته ؛ فإنهم وسائط الرحمة الإلهية ووسائل النجاة الأخروية .

ورابعاً بتعظيم العلماء والفضلاء ، وتكريم الصالحاء والأتقياء ، والرغبة في مصاحبتهم وملازمتهم ، والشوق إلى مجالستهم ومساعدتهم ؛ فإنه يصفى الباطن وينوره . وإياك ومرافقة الجهال والاراذل ، ومحادثة من أكثرهم الجاه والمال ؛ فإنه يسود القلب ويكدره .

وعليك خامساً بتوقير المشايخ والمعمرين والبر والإحسان إلى كافة الموحدين . وإياك سادساً وكسر قلب من القلوب ؛ فإنه أعظم المعاصي وأشد الذنوب . وأتق دعاء المظلوم واللهفان ؛ فإنه أنقذ من السيف والسنان .

واجتهد سابعاً في قضاء حوائج الإخوان بقدر الإمكان ، وإغاثة المضطرين واللهفان ، سيما الذرية العلوية الذين مودتهم أجر الرسالة والنبوة كما نطق به صريح الكتاب والسنة . ولا تسامح في صلة الأرحام ؛ فإنها تعمّر الديار وتزيد في الأعمار ، كما استفاضت به الاخبار .

وعليك ثامناً بحفظ نوايس الدين والإيمان وخدمة الشريعة بقدر الإمكان ، من ترويج الأحكام ونشر مسائل الحلال والحرام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإقامة الجماعات ودعوة العباد إلى الطاعات .

وإياك تاسعاً أن تعتمد في أمورك ومقاصدك على غير ربك المتأن ؛ فإن ذلك يوجب الحقد والحرام ، كما نطق به القرآن ، وتطابقت عليه نصوص المطهرين وكلمات أساطين الحكمة والعرفان بل شهد به التجربة والعيان ، فاللازم أن تكون في أمورك واثقاً به متوكلاً عليه آيساً عن غيره منقطعاً إليه ، وتكون في كل مايرد عليك راضياً بقضائه صابراً على بلائه ، بل اجتهد أن تكون فرحاناً بكل مايرد عليك من عالم القضاء من العافية والبلاء ؛ فإن ذلك أجل مقامات أهل الولاء .

وعليك عاشراً بالقناعة والكفاف والتباعد عن التبذير والإسراف ؛ فإنها ذخيرة ليس لها نفاذ ، وتجارة رابحة لاتطرقها الكساد .

وَيَاكَ ثُمَّ يَاكَ وَالْإِغْتِرَارَ بِتَمَلُّقِ أِبْنَاءِ الزَّمَانِ، وَكُنْ مِنْ أَوْثَقِهِمْ عِنْدَكَ عَلَى تَحْذِيرٍ وَتَنْكِيرٍ ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾^١.

واعلم أنه لَانْجَاةٌ إِلَّا بِتَخْلِيَةِ الْبَاطِنِ مِنْ رَذَائِلِ الصِّفَاتِ وَتَحْلِيَةِ بَفَضَائِلِ الْأَخْلَاقِ وَالْمَلَكَاتِ، فَمَلَاكَ الْأَمْرَ وَضَامِنُ النِّجَاةِ هُوَ التَّخَلُّقُ بِالْأَخْلَاقِ الْمَرْضِيَّةِ وَالتَّزَيُّنُ بِالْفَضَائِلِ الْخُلُقِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا نَفْسُ الْبَهْجَةِ وَالسَّعَادَةِ بِتَصْرِيحِ النَّبِيِّينَ وَاجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَإِطْبَاقِ حُكَمَاءِ الْيُونَانِ وَالْفَرَسِ وَالْهِنْدِ وَالصِّينِ.

ثُمَّ عَلَيْكَ بِتَقْدِيمِ التَّوَرُّيِّ وَالتَّفَكُّرِ فِي كُلِّ أَمْرٍ تُرِيدُ أَنْ تَفْعَلَهُ، فَلَا تَدْخُلْ فِيهِ إِلَّا بِمُلَاحَظَةِ عَاقِبَتِهِ. وَاجْتَهِدْ فِي صَرْفِ وَقْتِكَ فِي اكْتِسَابِ الْكِمَالَاتِ النَّفْسِيَّةِ وَقَطْعِ زَمَانِكَ فِي اقْتِنَاءِ الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ، وَلَا تُصِرْ عُمُرَكَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ إِلَّا فِيمَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ الْمَعِيشَةِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا رُخِّصَ فِيهِ فِي الشَّرِيعَةِ.

هَذِهِ هِيَ الْوَصَايَا النَّافِعَةُ لَكَ.

وَأَمَّا الْوَصِيَّةُ الرَّاجِعَةُ إِلَيَّ، فَإِنَّ لَاتِنْسَانِي مِنَ الدُّعَاءِ عِنْدَ الْخَلَوَاتِ وَشُرَائِفِ الْأَوْقَاتِ، وَتَتَفَقَّدُنِي بِالترَّحُّمِ عَقِيبَ الصَّلَوَاتِ وَمَحَلِّ الْاسْتِجَابَاتِ. وَأُلْزِمُ عَلَيْكَ أَنْ تَذْكُرَنِي بِالترَّحُّمِ وَطَلِبِ الْغُفْرَانِ فِي الْحَيَاتِ وَبَعْدَ الْمَمَاتِ، وَأَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَعْطِيكَ خَيْرَ الدَّارَيْنِ وَسَعَادَةَ النَّشَاطَيْنِ بِحَقِّ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ سَادَاتِ الثَّقَلَيْنِ.

كُتِبَ بِيَمِينِهِ الدَّائِرَةُ، أَوْتِي كِتَابُهُ بِهَا فِي الْآخِرَةِ، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ مَهْدِي بْنُ أَبِي ذَرٍّ ابْنِ الْحَاجِّ مُحَمَّدٍ الْقُمِّيِّ النَّرَاقِيِّ الْكَاشَانِيِّ مَسْكُوناً فِي أَوَاخِرِ شَهْرِ ذِي الْحِجَّةِ الْحَرَامِ سَنَةِ ١٢٤٤ (أَلْفٍ وَمِائَتَيْنِ وَأَرْبَعٍ وَأَرْبَعِينَ) مِنَ الْهَجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلَى هَاجِرِهَا أَلْفُ صَلَاةٍ وَتَحِيَّةٍ حَامِداً مُصَلِّياً.

الفصل الثاني : نحن والكتاب

يُعد كتاب «عوائد الأيام» واحداً من أهم وأشهر مؤلفات الفاضل النراقي وهو يتضمن القواعد الأصولية والفقهية الأساسية ، وبعض الموضوعات والفوائد الأدبية والرجالية .

وقد عُنِيَ المؤلف فيه إلى طرح مباحث عُدَّ الاطلاع عليها و الإلمام بها بجهة استنباط الأحكام أمراً لازماً ، حيث شعر بخلوها في الكتب السابقة . وعن هذا يقول في خطبة الكتاب :

«هذا ما استطرفته من «عوائد الأيام» من مهمات أدلة الأحكام وكتابات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام ، جعلته تذكرة لنفسي ولمن أراد أن يتذكر من إخواني» .

وقد عدّه في فهرس مؤلفاته وذكره باسم «كتاب عوائد الأيام»^١ . وكذلك أورده في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي النراقي . قال رحمه الله : «وكتاب «عوائد الأيام» في المسائل الكلية المهمة التي تتوقف عليها الفروع» . وذكره في كتابه الكبير «مستند الشيعة» وأرجع إليه^٢ .

وقد ذكره أصحاب التراجم بهذا الاسم أيضاً . وعبر عنه المراغي في عناوين

الأصول بـ «العوائد»^١ وكذلك المامقاني في «الاثنى عشر رسالة»^٢.

تاريخ تأليف العوائد

دونّ التراقي هذا الكتاب في (٨٨) عائدة وكلّ منها في موضوع معيّن. فالعائدة الأولى هي في بيان قوله تعالى «أوفوا بالعقود»، والعائدة الأخيرة في «تصحيح بعض أسماء الرجال».

ورغم أنّ المؤلف ذكر في بداية ونهاية أغلب آثاره تاريخ الشروع وخاتمة التأليف، لكنّه في هذه المرّة لم يذكر تاريخ الخاتمة، ولم تذكر المصادر التي ترجمت له شيئاً عن تاريخ تأليف الكتاب أيضاً. لكنّ التراقي ذكر اسم الكتاب في فهرس مصنفاته الذي حرّره بتاريخ ١٢٣٨ هـ. وكذلك في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي التراقي المؤرّخة ١٢٤٤ هـ. وكتب مفهرس مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في ذيل التعريف بنسخة من الكتاب:

«تمت العائدة الخمسون منها [لا يعتبر تعلق المضاف بجميع المضاف إليه] على ما كتبه ابن المؤلف شمس المعالي أبو تراب علي التراقي على الورقة الأولى من النسخة في يوم الأربعاء ٢٦ شهر رمضان سنة ١٢٣٩»^٣.

وجاء في آخر النسخة المطبوعة حجرياً عام ١٣٢١ هـ. مانصه:

«هذا آخر ما كتبه المصنف عليه الرحمة والرضوان، ثم وقعت الواقعة العظيمة والمصيبة العميمة بعده بأيّام فلائل في ثاني ربيعي حجة ألف ومائين وخمسة وأربعين. وتوفيّ قدس سرّه أوّل ليلة الأحد الثالث والعشرين من شهر ربيع الثاني [كذا] من السنة المذكورة، وهي سنة ١٢٤٥ هـ».

١: عناوين الأصول: ص ٩٣، ١٠٥ و ٣١٣.

٢: الاثنى عشر رسالة: ١١٥، ١١٨.

٣: التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ج ٤، ص ٩٥، رقم المخطوطة (٧١٤٨).

على آية حال و مثلما يستشف مما يورد في ديباجة الكتاب ، فإنّه ليس لهذا الأثر تاريخ شروع أو إتمام محدّدين . بل أنّ المؤلف صنف هذا الأثر طوال دورة نتاجه العلمي ، وكان يدوّن بين الحين والآخر موضوعاً وعائدة ويلحقها بكتابه وكانت العائدة (٨٨) آخر العوائد حيث تمّمها رحمه الله في آخر شهور حياته .

القيمة العلميّة لعوائد الأيام

بالإضافة إلى الخصوصيات الفريدة التي توفرت في مؤلف هذا الكتاب باعتباره واحداً من أعظم العلماء وأدقّهم ، فإنّ لهذا الأثر في حدّ ذاته قيمة علمية ميّزته عن سائر مؤلّفات النراقي ، بل لا نظير لهذا الأثر بين مؤلفات سائر العلماء . ومن تلك الميّزات :

أ- ابتكاره مسلكاً جديداً في اختيار الموضوعات ومنهجية البحث والتدوين .

ب- عمد النراقي إلى طرح وتحقيق موضوعات ومساائل وجد أنّ الإسلام بها ومعرفتها بجهة استنباط الأحكام أمرٌ ضروريّ .

ج: تطرقه الى مباحث جديدة لم يطرقها أحدٌ قبله ، كمبحث «ولاية الفقيه» وموضوع «الإسراف» ، واللّذين طرّحا لأوّل مرّة بشكل مستقل وشامل دراسةً وتحقيقاً . وكان صاحب العوائد أوّل فقيه يجمع موضوعات والمباحث الخاصة بولاية الفقيه ، ويؤكد بأدلة عقلية ونقلية أنّ للفقيه جميع الخيارات الحكومية التي تتمتع بها النبي والأئمة عليهم السلام .

د : ومن خصائص الكتاب تنوع الموضوعات والقواعد المطروحة بحثاً وتحقيقاً ، يشمل القواعد والفوائد الأصولية والفقهية والأدبية والرجالية والحديثية التي يحتاج الفقيه إليه في طريق الاجتهاد والاستنباط .

هـ: تتبعه الواسع في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، والخوض في أقوال الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين له ، والاستفادة من آراء كبار الأدباء والمفسرين وخبراء ساير العلوم ، والدقة في كلماتهم والأمانة في نقل كلماتهم .

والتدقيق العميق في النصوص والآراء .

و: النظم الجميل في ترتيب المباحث والدقة في صياغة التعابير، ورعاية الإيجاز والاختصار والمتانة في بيان المطالب خالياً عن التعقيد والغموض .
ولهذا كان هذا الأثر النفيس ومنذ البداية محطاً لتوجه فحول العلماء والفقهاء وقبولهم، حيث عنوا إلى دراسته ونقد الآراء الواردة فيه .
وعن منزلة الكتاب وأهميته قال صاحب الروضات :

«وكتاب «عوائد الأيام» في مستطرفات تمام عمره الشريف المنعم، من قواعد الفقهاء الاعلام وقوانينهم التي لا بدّ فيها من الإعلام . ومهما كان كلّ شيء من الدنيا سماعه اعظم من عيانه ؛ فلعمر الحبيب إنّ هذا الكتاب على عكس قاعدة تكون في أقرانه»^١ .

وقال المدرّس التبريزي :

«عوائد الأيام» من قواعد الفقهاء الاعلام وقوانينهم التي لا بدّ من الإعلام . والذي يحتوي على قواعد أصولية وفقهية رئيسية وهو في موضوعه لم يسبق له مثيل»^٢ .

الحواشي على العوائد

- ١- حواشي الشيخ الأنصاري على بعض مباحث العوائد ، والتي وردت في حاشية نسختين مطبوعتين من الكتاب^٣ .
- ٢- الرد على مبحث «تداخل الأسباب» باسم : «البوارق لكشف معضلات الحقائق» للآقا محمد حسين بن الآقا محمد علي النجفي بن الآقا محمد باقر الهزارجيري^٤ .

١: روضات الجنّات ١ : ٩٥ .

٢: ريحانة الادب ٦ : ١٦١ .

٣و٤: الذريعة ١٥ : ٣٥٤ .

٣- حاشية الميرزا محمد التنكابني صاحب «قصص العلماء»^١.

طبوعات العوائد

قال الشيخ آقا بزرك الطهراني : «وقد طبع بإيران في عام ١٢٦٦ هـ»^٢.
وقال المدرّس التبريزي «... طبع في إيران المرآت عديدة»^٣.
وقال المرحوم خان بابا مشار : «طبع أولاً في طهران ١٢٤٥ ق في ٢٩٩ صفحة»
وثانياً عام ١٢٦٦ ق، طبعةً حجريةً، قطع خشني دوغما ترقيم لصفحاتها، وثالثاً في
طهران عام ١٣٢١ ق، طبعة حجرية، قطع وزيري، في ٣٠١ صفحة»^٤.
وقال عبدالجبار الرفاعي : «طبع في طهران عام ١٢١٦ هـ، وعام ١٢٤٥ هـ في
٢٩٩ صفحة، وطهران ١٢٦٦ هـ، وطهران ١٣٢١ هـ في ٣٠١ صفحة»^٥.
أقول : لم نعثَر على طبعة «عوائد الايام» - قبل طبعتنا هذه - إلاّ طبعتين، أولها
عام ١٢٦٦ هـ. والأخرى عام ١٣١٢ هـ في ٢٩٨ صفحة.
وبالأُوفست عن الطبعة الثانية طبعتها مكتبة بصيرتي بقم المقدسة ١٤٠٥ هـ،
وأما ما قاله الرفاعي من أنّ الكتاب طبع في عام ١٢١٦ هـ فهو سهو بلاريب، لأنّ
المطبعة لم تكن حينها قد دخلت إيران، وقد صرح نفسه في مقدمة «معجم
المطبوعات العربية في إيران» ص ٤٤ : إنّ أول مطبعة أنشئت في طهران كانت في
عام ١٢٣٩ هـ الموافق لـ ١٨٢٣ وذلك بعناية وإشراف منوچهر خان معتمد الدولة
الگرجي، وعرفت باسم «مطبعة المعتمدي».
ثانياً : أنّ الكتاب لم يتمّ تأليفه في هذا التاريخ فضلاً عن طبعه.
وأما سنة ١٢٤٥ فلعلّه التبس تاريخ وفاة المؤلف مع تاريخ طبعة الكتاب،

١ : قصص العلماء : ١٣٠ .

٢ : الذريعة ١٥ : ٣٥٤ .

٣ : ريحانة الادب ٦ : ١٦١ .

٤ : فهرست الكتب العربية المطبوعة : ٦٤٠ ؛ فهرست مؤلفين الكتب المطبوعة (فارسي) : ٤٨٢ .

٥ : معجم المطبوعات العربية في إيران : ٥٢٦ - ٥٢٥ .

والصحيح هو الطبعة الحجرية في ٢٩٨ صفحة في عام ١٣١٢ هـ.

وقد طبعت عائدتان من الكتاب ضمن مجموعة باسم «ثلاث دراسات» في عام ١٤١٠ هـ. بتصحيح آية الله السيد أبو الفضل المير محمدي الزرندي، في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة. وهما: العائدة ١٩ «في بيان قاعدة نفى العسر والحرج»، والعائدة ٨٨، وهي العائدة الأخيرة - تحت عنوان: «تصحيح المشتبه في بيان تصحيح بعض أسماء الرجال ...».

ومع الأسف فقد أساء المصحح التصرف ولم يقابلها مع أيّ مخطوطة وأسقط بعض العبارات وخلط بعض العناوين، وبخلاف قصده وقع المصحح في أخطاء كثيرة، علمية ومطبعة، تُدرك بأدنى تأمل.

وطُبعت أيضاً العائدة ٥٤ باسم «ولاية الفقيه» مستقلة في بيروت وهي من إعداد السيد ياسين الموسوي، ومّا يؤسف له أنّ هذه الطبعة ملئت بالأخطاء المطبعة وسقطت منها عبارات كثيرة.

وقد أشار مصحح هذه الطبعة في مقدمته إلى طبعتين سابقتين: الأولى في مجلّة دراسات وبحوث، والثانية في إيران^١.

وقد تُرجمت العائدة ٥٤ في «بيان ولاية الفقيه» إلى الفارسية، وطُبعت مستقلة مرتين: الأولى باسم «حدود واختيارات حاكم إسلامي» حيث تولّت وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران طبعها في الشهر الأخير من عام ١٣٦٥ هـ. ش.

والثانية باسم «شؤون الفقيه» قام بترجمتها الدكتور سيّد جمال الموسوي. وطُبعت في قم من قبل مركز التحقيق الإسلامي في (بنياد بعثت) مؤسسة البعثة عام ١٣٦٧ هـ. ش.

عملنا في الكتاب

١- اختيار النسخ

من بين النسخ المخطوطة المتوفرة في المكتبات العامة والخاصة، اعتمدنا في تحقيق الكتاب على اثنتين مخطوطة واثنتين مطبوعة حجرياً، وهي :

١- طبعة حجرية في طهران عام ١٢٦٦هـ. بالقطع خشتي وهي غير مرقمة الصفحات، جاء فيها: «تمّ تحريره في يوم الاثنين من العشرة الأخيرة من شهر جمادي الثانية في هذه السنة». باهتمام محمد بن عبدالله الطوسي الخراساني، الشهير بالمقدس، من تلامذة الشيخ الأعظم الانصاري - قدس سره-. وعليها بعض الحواشي للشيخ بعنوان «المدقق التستري».

جاء في آخره: تمت العوائد المشتملة على التحقيقات الحقيقية والفوائد والمطالب الأنيقة، والتدقيقات الشريفة. وقوبلت مع نسخة الأصل المنسوخة بخط مؤلفها - رحمه الله - مع كمال الاهتمام واستمداد من الأجباء الأجلاء العظام.

وهي نسخة جيّدة جميلة الخط، عليها تصحيحات في المتن والحواشي، وفي أولها فهرس عناوين العائدات. وقد رمزنا إليها بـ (هـ).

٢- الطبعة الحجرية المطبوعة في طهران بعام ١٣٢١هـ بالقطع الوزيري في ٢٩٨ صفحة. باهتمام الشيخ أبوطالب النائيني من طلاب إصفهان. ومع الأسف فإنّ هذه الطبعة مليئة بالأغلاط والأخطاء. ورمزنا إليها بـ (ح).

٣- مخطوطة مكتبة غرب همدان، المرقّمة (١٠٤٣هـ) وقد نسخت عام ١٢٦١هـ جاء فيها: «تمّ تحريره عين الزوال [كذا] العشرون من الشهر الثاني عشر».

وهي بخط عبد العظيم بن محسن بن حاجي محمد طاهر، وباهتمام حضرة المستطاب زبدة الفضلاء الآقا محمد نبي بن فضل الله. وثمّة تصحيحات إضافية على النسخة باسم محمد حسن الرضوي، وقد كتبت عناوين العائدات في الحواشي، والنسخة متازة بسلامة أوراقها وحسن الخط، وفي آخرها فهرس عناوين

العائدات . وقد رمزنا إليها بـ (ب) .

٤- مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة (٧٣٥) وقد حرّرت عام ١٢٦٤هـ . في يوم الخميس من العشر الثالث من شهر شعبان المعظم في القرية المسماة بـ (جیلان) من محال بسطام . والنسخة بخط النستعليق الجيّد، في حواشيتها تصحيحات . وفي آخرها فهرس عناوين العائدات . ورمزنا إليها بـ (ج) .

هذا وقد راجعنا بعض الاختلافات الواردة على مخطوطة أخرى، عام تحريرها ١٢٦٩هـ في ٢٧٣ صفحة، توجد في مكتبة مكتب الإعلام الإسلامي بقم المقدسة .

وكذا على مايكرو فيلم مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، المرقمة (٣٥٠٨) وفي أولها إجازة مؤلف الكتاب إلى أخيه المولى محمد مهدي التراقي، والنسخة هي حتى العائدة ٦٧، أي ناقصة الآخر .

ب : تخريج الآيات والأحاديث

حاولنا تخريج الأحاديث التي أوردها المصنّف نصّاً أو مضموناً أو إشارة عن طريق الخاصة والعامة من المصادر الأصلية المشار إليها في المتن، كالكتب الأربعة وغيرها، ولزيادة الفائدة خرّجناها أيضاً من كتاب «وسائل الشيعة» .

وقد أثّرنا أن نشير إلى موارد اختلاف المتن مع المصادر بزيادة أو نقصان . وخرّجنا الأحاديث المروية عن طريق العامة التي ورد ذكرها في غير واحد من كتب الصحاح والسنن عن أكثر من مصدر .

ج - تخريج الأقوال والآراء

١- حاولنا تخريج الأقوال والآراء الواردة في الكتاب تصريحاً أو إشارة وإرجاعها إلى مصادرها، وبذلنا ما في وسعنا من الجهد والطاقة لتخريج الأقوال وعزوها إلى مصادرها، ولم نركن إلى المصادر الثانوية إلاّ بعد اليأس من الوصول إلى المصادر الأصلية .

٢- خرّجنا الأقوال التي لم يسمّ المصنف قائلها، واكتفى بالتعبير عنها بمثل : قيل، نقل، أُجيب، بعض الأصحاب، بعض المحققين المعاصرين، بعض مشائخنا

٣- خرّجنا أقوال مؤلفي الآثار المفقودة أو مالم نعثر على كتابه، إن كانت وردت في آثار سبقت المصنف أو كان معاصراً له .

٤- في الموارد التي أشار فيها المصنف إلى أقوال الفقهاء أو نسبة القول إلى الأكثر أو الإجماع، ذكرنا لها أكثر من مصدر .

٥- لم نكتف بالمصادر المطبوعة، بل عدنا إلى المخطوطات مثل : «معمد الشيعة» و«اللوامع» للمولى المحقق النراقي الأول، و«مصاييح الظلام» للبههاني، و«شرح المفاتيح» للأقا هادي و«الاثنا عشرية» للفاضل النباطي، و«حاشية خلاصة الأقوال» للشهيد الثاني . وغيرها .

واعتمدنا الدقّة والأمانة في ضبط الأقوال والآراء، وثبتت الاختلافات .

د- تقويم النص وصياغة الهوامش

١- لقد اعتمدنا في التحقيق على النسخ التي مرّ وصفها والمصادر، معتمدين أسلوب التلقيق، وانتخاب ماهو الأصح وإثباته، وتحاشينا أن نذكر جميع اختلافات النسخ، التي لا تفيد سوى تشتيت ذهن القارئ وزيادة حجم الكتاب . واشرنا إلى بعض الاختلافات التي تغيّر المعنى في الهامش .

٢- نظراً لما لضبط النص من الأهمية في الموارد الخاصّة، فقد عمدنا إلى الإتيان بالنص مضبوطاً بالشكل .

٣- اتبعنا في الإملاء وفي علائم الترقيم على الكتابة العربيّة الحديثة والرسم المتداول حالياً .

٤- ميّزنا نصّ الآيات الكريمة بوضعها بين القوسين المزهرين، هكذا : ﴿...﴾ ؛ وميّزنا نصّ الأحاديث الشريفة بوضعها بين القوسين المتضايفين، هكذا : «...» . وأما الأقوال والآراء، فعندما ينقل المصنف نصّ كلام أحدٍ من دون تصرف فيه،

ذيلناها برقم هامشيّ، يعد بمثابة نهاية القول المنقول، وأمّا المنقول مضموناً أو إشارة فاشرنا إليه برقم هامشي في صدر الكلام.

٥- الإضافات التي أوردناها لاستقامة العبارة أو من المصادر وضعناها بين معقوفين، هكذا: [...] .

٦- اتبعنا في تنظيم الهوامش الأسلوب المتعارف؛ فأوردنا اسم المصدر المشار إليه في المتن أولاً، ثم رقم المجلد إن وجد، بعده علامة (:)، يليها رقم الصفحة، وبعدها علامة (/) يوضع بعدها رقم الحديث إن كان المصدر من كتب الأخبار، وفي مثل «وسائل الشيعة» ذكرنا رقم الباب قبل رقم الحديث.

٧- وضعنا عناوين العائدات المقتبسة من المتن، ورقمناها.

هـ: إعداد الفهارس الفنية التالية

١- فهرس الموضوعات . ٢- فهرس الأعلام . ٣- فهرس الآيات الكريمة .
٤- فهرس الأحاديث الشريفة . ٥- فهرس الكتب الواردة في المتن . ٦- فهرس المصادر .

هذا، وقد بذلنا ما في وسعنا من الجهد والطاقة لتقديم نصٍّ سليم مضبوط، خالٍ من الإغلاق والإبهام . ولنستدع من العلماء المحققين أن يأخذوا بأيدينا غير الانتقاد والإرشاد من خطأ متأتٍ عن غفلةٍ، أو سبق قلم .

تشكر وثناء

وفي الختام نرى من الواجب علينا أن نقدّم شكرنا إلى كلٍّ من ساهم بمساعدتنا في تحقيق وإخراج هذا السفر القيم . نخصّ بالذكر منهم :

أصحاب سماحة حجج الإسلام : الشيخ عباس تبريزيان والشيخ علي الأسدي والشيخ منصور إبراهيمي، لمساعدتهم في مقابلة النسخ والتخريج والتقطيع .

والفضلاء المحققين حجج الإسلام : الشيخ نعمت الله جليلي، والشيخ محمد الباقر، والشيخ محمد الحسون، والشيخ رضا المختاري لتفضلهم بإرشادات نافعة

في طول العمل .

والأخ محمد علي النجفي لمساعدته في تعريب المقدمة ، والشيخ محسن نوروزي لمساعدته في تصحيح التجارب المطبعية . والإخوة الأعزاء في «مديرية التنقيح والنشر التابعة لمركز الأبحاث والدراسات الإسلامية» ، حيث بذلوا غاية جهدهم في إخراج الكتاب بأحسن هيئة .

ونخص بالذكر الفاضل الباحث الشيخ محمد مهدي عادل نيا ، لمساعدته في جميع مراحل العمل منذ البداية حتى ختام تنظيم الفهارس . جزاهم الله خير الجزاء .

ونسأل الله أن يتقبل منا ، ويغفر لنا خطايانا ، ويوفقنا لما يحب ويرضى ؛ إنه وليّ التوفيق . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم أحياء التراث الإسلامي

علي أوسط الناطقي

قم المقدسة

شعبان المعظم ١٤١٦ هـ .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم وتوكل على ما ألهم والتفكر على ما بعث إيماناً للعالم محمد سيد العرب والعجم
 المعصومين من أئمتنا سادات الأئمة صلوات الله عليهم وعلوهم وسلم لا اله الا هو الا انهم احمد
 ابن محمد عبد مكي ابن أبي ذر صاحبهم الله يوم العرض الاكبر هذا ما يستظهره من غير ما يد الله بام من جهات
 ادلة الأحكام وطبقات مسائل محلل ومحرم وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسه لمن اراد
 ان يذكر من اخواني وما تروفيق الآيات ما قاله في قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا فوا بالعهود
 قد استبرأ عند الفقهاء والاشتهار في هذه الآية الكريمة في لغة العهود وادراجها ويجعلون الاصل في كل
 عقد في كل ايمان وقول اللزوم يستكمل ما يجد في دلائلها فالله لا يتم تحقيق ما لو لها من تعليم لادبها
 وعدها وتذكر ان الله طائفة من كلام المفسرين والمؤلفين في الآية ومنه العقد والعهود قال من حجب
 الكثرة في تفسيره في وفي بالعهد واولي به ومنه والمؤنون بعهدهم والعهد العهد المؤنث شبه العقد لول
 ونحوه ومنه قول المحققين اقرم اذا عقدوا وعقدوا كما رجم شد والعناج شد وانقود الكبار وحقق
 الله في عقده على عباده وانزلهما اياهم من مواجب التكليف وقيل يربا بعهدون بينهم من عقود الله
 ويتعلقون عليه ويتماثلون بالمبايعات ونحوها والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من قبل الله عز وجل
 حوامه وان كلامه قد تم محله ثم عقيب بالتفصيل وهو قوله اجعل لكم اشياء اقول الظاهر انما واجبه على ما
 ما ذكره اوله وتجهيز ان يكون مراده من الدلول ما انشأ بالواجبات من التعاليف وما وجب عليهم فعله
 وما جعلها بهما يكون اعم ومراده من عقود الله ما مات عهدوا من الودائع الهامة وغيره من سائر اقسام
 القرائن فمنها بعضهم بعضاً والتحقيق بانما يكون من حصول الشد والاشياء في الخواص في معنى العقد

قال ام زيد بن عثم انما بسم الله الصنيع الفاد المعجزة هو البحراني بالحق المقتونة ثم المعجزة ثم المهدية
بفتح بهم ونشد يد الروايم النون المرغشي الفتح الميم وذكر العين الهللة البروقري نسبة اليه برزوقريه
بطبرستان الغريين بالهله المقصودة والمعجزة العكس بفتح المعجزة وكان الكاف الهللة
بفتح الهاء وفتح الدال المعجزة وذكره البهائي في اربعينه الفيلسفي بافتاح المختصرة والنون المختصرة بعد الزاء
المهله وظهر الباء الموحدة قرينه سجدا لكراني ما شئت رجال الخردة العاشر الفتح ونشد يد الباء الموحدة
او تحفيها ونشد يد الله العاشر ركب العين المعجزة وتخفف الفاء الدراجاني بالراء ويحذف الهمزة في الفتح
ونشد يد الراء وفتح همز النون بعد الدلف واكثر الناس يقولون انها بالراء المحففة واستعملها في قوله
المحففة في الصحاح مشددا للراء الراسي بالراء وليس المهد المشدود النهي بالنون قبل الهاء
المشتبة التي مسبوقة بالهمزة ونشد يد اللام الطوري بالهمزة والفاء المقصودتين ثم شال
بالمعجزة المقصودتين السجدة في بالهتين فيها دار والنون والميم والراء المعجزة والال المهدية وفي
ثم الراء عوفن الزاي مجاسراني بالهم الميم المختصرة والراء الهللة النحائي بالنون المهدية استعملها في
والنون المعجزة يعرف ابن العزاق بالعين الهللة والراء المعجزة والفاء والراء هذا آخر ما ذكره المؤلف
المحقق الدقيق العلامة الفهامة رحمه الله في همد كانه مقامه حب الفيلسفي جنب خطاب زبدة الفضل
وعنده الطاهر الموفق في الاصول والدقيق في الفروع العالم بواقعة سدة السنين وطايفة مولانا امير المؤمنين
صلى الله عليه وآله وسلم الفهامة البحراني عن آقا محمد تهراني وفضل الله السيد ابراهيم مطيع وطاهر
نظرهما في رد وسهام مطالعة وبحثه انظر فيش اثر ايشان في تحويرهم وفتحهم في نويد في يوم الهم
مع تشويش البال وفقرت اهل وغشش المودر والذوال في عين الزوال لعشرون من الشهر الثامن من سنة ١٢٨٠ هـ
من الالة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية عليه وآله وسلم العبد المذنب المير عبد العظيم

ابن مستنير بن محمد بن طاهر بن
فا دام في ذكره في حق
سنة ١٢٨٠ هـ
وصلى الله عليه وآله وسلم
الطاهر المير

في الشريعة هذه هي الوصايا النافذة عليك وأما الوصية الراجحة فبطلت
 لأننا في من الدعاء عند الحلات وسرايف الاوقات وسقطت في التزم
 عقيب الفصلات ومحل الاجتماعات والزم عليك ان تذكر في التزم
 وطلب الغفران في الحيات وبعد المات وسئل الله ان يعطيك
 خير الدارين وسعادة المشائين بخير مني محمد واليه سادات العباد
 كتبه بهمنكه الدائرة اذ في كتابتها والافرح احمد بن محمد محمد
 ابن ابي نمراس الحاج محمد القمي التراقي الكاشاني مسكن في ارض
 شهر ذى الحجة المحرم سنة ١٢٥٤ الف ومانين واربعمائة
 من الهجرة النبوية على هامها الفصول ونحوها على مصلحها



الصفحة الاخيرة من إجازة المولى أحمد لأخيه المولى محمد مهدي التراقي

الملقب بـ «آقا بزرگ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا من عباده من آمن به على ما ألهمه والثناء لله على ما أفاض من نعمه على عباده
 محمد سيد العرب والجم وعلى العصوة من آل بيته صلوات الله عليهم وسلم وسيد يقولون لا ذل إلا حقاً أحمد بن محمد ثقة أبي جعفر
 سأله عن يوم العرض الأكبر هذا ما استظفنه من فوائد الأيام من مصنفات
 أهل الأحكام وكليات مسائل جلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام جلسته
 تذكرة لنفسه ولما أراد أن يذكر من أخواني وما توفيقي إلا بالله عائد قال
 الله سبحانه يا أيها الذين آمنوا بالعتود وقد أشبههم عند الفقهاء الاستقلال
 بهذا الآية الشريفة في فهم العتود ولزومها وبه يجعلونها الأصل في كل عقد عرفي
 وكل إلزام قبول الزوم واستشكل جماعة في ذلك لأنها فاللزام عدم كالاتفاق مدلولها
 متى يعلم ذلك أنها وتذكر أوك طائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسير الآية ومعنى العتود
 والعهد قال صاحب الكتاب في تفسيرها يقضي بالعهد والوفاء في به ومنه الموقوف به
 والعقد العهد الموثق شبه بعقد الجبل ونحوه: قوم إذا عقدوا عقد الجاهل وهم شديداً
 فرقوا لكرهاً وهي عقود الله التي عقدها على عباده والوفاء أيها من موانع التكليف
 وقيل هي ما يعبدون بينهم من عقود الامانات وتمام الوفاء عليه ويتمتعون من
 البابات ونحوها والظاهر أنه عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله ونحوه
 ولأنه كلام قديم يميز ثم عقب بالتفصيل وهو قوله أحدث لكم شيئاً قول النبي أما
ما جعله ظاهرهم مع ما ذكره وألا ويحتمل أن يكون مراده من الأول ما احتضنوا راجعاً
 من التكليف وما أوجب عليهم قوله وما جعله ظاهره ليكون عام ومراده من عقود الامانات
 عقودها من الواجبات المالية وغيرها من أسرارها التي ياتمون فيها بينهم ببعضها
 التخصيص بما يتماثلون عليه كحصول الشد ولا شتيان في ما غويزت في معنى العقد والمراد

شعره بالواضعفة وحكى في العواجق بشديد الرضا بالراء والسين المهمة المشددة التي يمكن بالمرن قبل
 الهاء والياء المشاة التختانية الابلى منسوب الى ابله بالغم وشديد اللام الصفرى بالهجرة والفاء المقتربين
 شمساً على الجمعين المقتربين السويجدي بالمطيقين بينهما وارادوا والوزن فيهم والراء بالهجرة والفاء بالهجرة
 سه وند والراء عوض الراء الجامورانى بالهجم واليم المضمومة والراء المهمة الغماز بالمون المضمومة الشكفا
 بالشين والغير المجتدين يعرف بابن العراقر بالعين المهمة والراء بالهجرة والفاء والراء قد فرغت
 من تسويد هذه النسخة الشريفة المسيرة بجوانب الاحكام في مدارك الجلال
 ولهم من تصنيفات افاضل المحقق والعلامة المذخر حاجي ملا احمد
 النزلة قدس الله روحه وطاب ثراه في يوم الخميس من العشر^{لثاني}
 من شهر شعبان العظم في القرية المسماة بجبلان من جمال
 بسطام وانا العبد الخاطى المذنب الخليل القليل الحاج الى
 عفور برك الكريه اسمعيل بن المرحوم ابراهيم الغفور
 ملا محمد طاهر كحل الله بسطاء عصمها الله من
 الهجم حتى عهد الالاطيين الاكرمين
 امين ثم امين ثم امين ولحمى الله على الانام والشكر لله على الاحسان والانعام
 في سنة ١٢٠٥ هـ

تاريخ بغداد - أبو القاسم المصنف المصنف المصنف

سواءاً أعتدلت به أو لم أعتدلت به

[illegible]

ترجمة النراقيان بخط المولى أحمد النراقي

الكتب الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ٥٠

عوائد الأتّام

للفاضل المحقق المولى أحمد النراقي

(١١٨٥-١٢٤٥ هـ)

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، والصلاة على باعث
إيجاد العالم، محمد سيد العرب والعجم، وعلى المعصومين من أهل بيته
سادات الأمم، صلى الله عليه وعليهم وسلم.
وبعد، يقول الأذلّ الأحقر، أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ،
سامحهم الله يوم العرض الأكبر: هذا ما استطرفته من «عوائد الأيام» من
مهمات أدلة الأحكام، و كليات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام.
جعلته تذكرةً لنفسي، ولمن أراد أن يتذكر من إخواني؛ وما توفيقني إلا بالله.

عائدة (١) في بيان قوله تعالى : أوفوا بالعقود

قال الله سبحانه : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١ .
قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، في تصحيح العقود ، و
لزومها . وبه يجعلون الأصل في كل عقد عرفيٍّ ، و كل إيجاب و قبول ،
اللزوم .
واستشكل جماعة في دلالتها ، فاللازم تحقيق مدلولها ، حتى تُعلم دلالتها ، و
عدمها .
ونذكر أولاً : طائفة من كلام المفسرين ، و اللغويين في تفسير الآية ، و معنى
العقد و العهد .
قال صاحب الكشاف في تفسيرها : يقال : و في بالعهد ، و أوفى به ، و منه
﴿والموفون بعهدهم﴾^٢ والعقد : العهد الموثق ، شُبَّ بعقد الحبيل و نحوه ، و منه قول
الحطَّيئة :

قَوْمٌ إِذَا عَقَدُوا عَقْدًا لَجَارِهِمْ شَدُّوا الْعِنَاجَ وَشَدُّوا فَوْقَهُ الْكَرْبَ^١
وهي : عقود الله التي عقدها على عباده ، و ألزمها إياهم ، من مواجب
التكليف . وقيل : هي ما يعقدون بينهم من عقود الأمانات ، ويتحالفون عليه ، و
يتماسحون من المبيعات ونحوها .

والظاهر أنها عقود الله عليهم في دينه ، من تحليل حلاله ، و تحريم حرامه ؛ و
أنه كلام قديم مجمل ، ثم عقب بالتفصيل ، و هو قوله : ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ﴾^{٢-٣} .
انتهى .

أقول : الظاهر اتحاد ما جعله ظاهراً مع ما ذكره أولاً ، و يحتمل أن يكون مراده
من الأول : ما اختص بالواجبات من التكليف ، و ما أوجب عليهم فعله . و ما
جعله ظاهراً يكون أعم .

و مراده من عقود الأمانات : عهودها من الودائع المالية و غيرها من أسرارهم
التي يأتمنون فيها بعضهم بعضاً .
والتخصيص بما يتحالفون عليه ، لحصول الشدّ والاستيثاق المأخوذ في
معنى العقد .

و المراد بالتماسح ، المصافقة ، حيث كان ذلك في المبيعات لشدها و
استيثاقها . فمراد القائل : العهود التي تكون للزوم عرفاً .
و قال الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان : يقال : وفى بعهدته وفاءً ، و
أوفى إيفاءً ، بمعنى .

١ : العِنَاجَ والكَرْبَ حبال إضافية يشدُّ بها أسفل و أعلى الدلو لاستحكام شدها بالحبل الكبير و عدم تعفنه
. انظر الصحاح ١ : ٣٣٠ و ٢١٢ ، والقاموس المحيط ١ : ٢٠٨ و ١٢٧ . و المراد بالبيت : أن عقد القوم
و عهدهم لجارهم عقد و عهد مستحكم من جهات عديدة ، و غير قابل للنقض . و البيت في ديوان
الخطبة : ١٦ .

٢ : المائة : ١ .

٣ : الكشف ١ : ٦٠٠ .

٤ : أي : أن التماسح كان جارياً في المبيعات .

ثم قال: والعقود: جمع عقد، بمعنى المعقود، وهو أوكد العهود. والفرق بين العهد والعقد: أن العقد فيه معنى الاستيثاق والشدة؛ ولا يكون إلا بين متعاقدين، والعهد قد ينفرده الواحد. إلى أن قال: ﴿أوفوا بالعقود﴾ أي بالعهود؛ عن ابن عباس، وجماعة من المفسرين. ثم اختلف في هذه العهود على أقوال:

أحدها: أن المراد بها: العهود التي كان أهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضاً فيها على النصر، والمؤازرة، والمظاهرة، على من حاول ظلمهم، أو بغاهم سوءاً. وذلك هو معنى الحلف؛ عن ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن أنس، وقتادة، والضحاك، والسدي.

وثانيها: أنها العهود التي أخذ الله سبحانه على عباده للإيمان به^١، وطاعته فيما أحلّ لهم أو حرّم عليهم؛ عن ابن عباس [أيضاً]. و^٢ في رواية أخرى قال: هو ما أحلّ وحرّم، وما فرض، وما حدّ في القرآن كلّ (أي: فلا تعدوا فيه ولا تنكثوا)^٣. ويؤيده قوله تعالى: ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سوء الدار﴾^٤.

وثالثها: أن المراد بها: العقود التي يتعاقدها الناس بينهم، ويعقدها المرء على نفسه، كعقد الأيمان، وعقد النكاح، وعقد العهد، وعقد البيع، وعقد الحلف؛ عن ابن زيد، وزيد بن أسلم.

ورابعها: أن ذلك أمر من الله سبحانه لأهل الكتاب بالوفاء بما أخذ به ميثاقهم بالعمل^٥ بما في التوراة والإنجيل في تصديق نبينا ﷺ، وما جاء به من عند

١: كذا، وفي المصدر: بالإيمان به، والانصب: كالإيمان به.

٢: أثبتناه من المصدر.

٣: بدل ما بين القوسين في «ج»، «ب»، «هـ»: فلا يتعدوا فيه ولا ينكثوا. وما أثبتناه من «ح» والمصدر.

٤: الرعد ١٣: ٢٥.

٥: في المصدر: من العمل.

الله؛ عن ابن جريج، وأبي صالح.

وأقوى هذه الأقوال قول ابن عباس: أن المراد بها عقود الله، التي أوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود.

ويدخل في ذلك جميع الأقوال الأخر، فيجب الوفاء بجميع ذلك إلا ما كان عقداً في المعاونة على أمر قبيح، فإن ذلك محظور بلا خلاف^١. انتهى.

ومثله قال الطريحي في مجمع البحرين^٢.

أقول: مراده من قول ابن عباس، الذي جعله أقوى، هو الذي نقله عنه منفرداً، وهو القول الثاني. ووجه دخول الرابع فيه ظاهر.

وأما وجه دخول الأول: فلأنه العهد على النصرة على من حاول ظلمهم، وكانوا يحلفون عليه، كما يدل عليه قوله: وهو الحلف.

ولاشك أن النصرة على من ظلم وبغى سوء، مما أوجب الله سبحانه، سيما مع الحلف عليه، فإنه أمر راجح شرعاً، بل واجب، فيجب بالحلف.

ووجه دخول الثالث: أن المراد^٣ ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه ولو اختراعاً، بل العقود المجوزة شرعاً، المرخص فيها بلسان الشرع، مثل البيع والنذر، والنكاح، واليمين، كما يدل عليه تصريحه بدخوله في قول ابن عباس، فإنه صرح بأن قول ابن عباس هو عقود الله التي أوجبها على العباد، ولا شك أن ما اخترعه المرء ليس كذلك. ويشعر بذلك أيضاً أمثله التي ذكرها للثاني^٤.

١: مجمع البيان ٣: ١٥١.

٢: مجمع البحرين ٣: ١٠٣.

٣: يعني: المراد من القولين، القول الثالث، وقول ابن عباس الذي اختاره وادعى دخول باقي الأقوال فيه.

٤: كذا، والأصح: الثالث، فإنه لم يذكر للقول الثاني أمثلة، ولعله سماه بالثاني باعتبار أن المدخول فيه أول، وهذا الذي يدعي دخوله ثاني، وإن كان بحسب ترتيب الأقوال التي ذكرها أولاً ثالثاً.

و أما الاستثناء الذي ذكره بقوله : «إلا ما كان عقداً في المعاونة على أمرٍ قبيح» فهو غير منافي للتخصيص بالعقود المرخص فيها من الشرع ؛ لأن فيها أيضاً ما يكون كذلك ، كالبيع للظلمة ، وبيع الخمر و آلات اللّهُو ، والنذر في المعاصي و أمثالها ؛ فإنّ المراد حيثُذ : المرخص نوعها في الشرع .

فإن قلت : قوله سبحانه : ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^١ يدل على حسن الوفاء بكل عهد ، وإن كان مما يخترعه العباد ، فهو أيضاً يكون من عهد الله سبحانه .

قلنا : المستفاد منه حُسن الوفاء بكل عهد ، الذي لا كلام فيه ، فيكون عهد^٢ الله سبحانه حُسن الوفاء ، فيجب الوفاء بذلك العهد^٣ ، أي اعتقاد حسنه ، فيكون كعهده^٤ في سائر المستحبات ، فيدل المراد^٥ على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ، و لازمه حُسن الوفاء بكل عهد و لو كان مخترعاً ، لا وجوبه .

و من ذلك يظهر : أنّ ما جعله أقوى لا يدل على صحة كل عقد يخترعه العباد بينهم أيضاً ، بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه ؛ فلو كانت صحة كل عقد اخترعوه أيضاً ثابتة من الله بغير هذه الآية ، تدل تلك الآية^٦ على وجوب الوفاء بمقتضاه^٧ ، لا أنّ هذه الآية تكون دالة على صحته .

و قال البيضاوي : الوفاء : هو القيام بمقتضى العقد ، و كذلك الإيفاء .
والعقد : العهد الموثّق .

١ : المعارج ٧٠ : ٣٢ .

٢ : في «ب» ، «ج» : عقد .

٣ : في «ب» ، «ج» : العقد .

٤ : في «ب» ، «ج» : كعقده .

٥ : كذا ، ويعني : الآية .

٦ : يعني آية الوفاء .

٧ : أي : مقتضى العقد .

ثم نقل شعر الحطيئة المتقدم، فقال: وأصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال. ولعل المراد بالعقود: ما يعم العقود التي عقدها الله سبحانه على عباده، و ألزمها إياهم من التكليف، وما يعقدون بينهم من عقود الأمانات، والمعاملات، و نحوها مما يجب الوفاء به، أو يحسن، إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب والندب^١. انتهى.

ويحتمل أن يكون مراده من «ما يعقدون بينهم» العقود المرخصة فيها شرعاً. وقال الراغب على ما نقل عنه: العقود: باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة أضرب: عقد بين الله وبين عباده، وعقد بين الله ونفسه، وعقد بينه وبين غيره من البشر. إلى أن قال: وظاهر الآية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قرينة أو واجباً^٢.

وقال في الصافي بعد ذكر الآية: القمي عن الصادق عليه السلام: أي بالعهود^٣. أقول: الإيفاء والوفاء بمعنى، والعقد: العهد الموثق، ويشمل هاهنا كل ما عقد الله على عباده، وألزمه إياهم، من الإيمان به وملائكته^٤ وكتبه ورسله وأوصياء رسله، وتحليل حلاله، وتحريم حرامه، والإتيان بفرائضه وسننه، و رعاية حدوده وأوامره ونواهيه، وكل ما يعقده المؤمنون على أنفسهم لله، وفيما بينهم من عقود الأمانات والمعاملات الغير المحظورة.

والقمي عن الجواد عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ عقد عليهم لعلي عليه السلام بالخلافة في عشرة مواطن، ثم أنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ التي عقدت عليكم لأمر المؤمنين عليه السلام». انتهى^٥.

١: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ١٣٢.

٢: نقله عنه في روح المعاني ٦: ٤٩، وتفسير المراغي ٦: ٤٣، وراجع: المفردات ٦٣: مادة «عهد».

٣: تفسير القمي ١: ١٦٠، وفي «ب»: بالمعهود.

٤: في المصدر: وملائكته.

٥: تفسير الصافي ٢: ٥.

وقال المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام: «الوفاء والإيفاء: القيام بمقتضى العقد والعهد، والعقد: العهد المشدّد بين اثنين، فكل عقد عهد، دون العكس. لعدم لزوم الشدّة والاثنيّة.

ثم قال بعد نقل كلام صاحب الكشّاف: ويحتمل كون المراد: العقود الشرعيّة الفقهية، ولعل المراد أعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالإيمان، فالإيفاء بالكل واجب، فالآية دليل وجوب الكل، فمنها يفهم أنّ الأصل في العقود اللزوم^١. انتهى.

وقال في القاموس في معنى العقد: عَقَدَ الحبلَ والبيعَ، والعهدَ، يعقده: شدّه وعنقه إليه لجأ، والحاسب حسب، والعقد: الضمان، والعهد، والجَمَلُ الموثّق الظهر.

وقال في معنى العهد: العهد: الوصية، والتقدّم إلى المرء في الشيء، والموثّق، واليمين، وقد عاهده، والذي يكتب للولادة، من عهدٍ إليه أوصاه، والحفاظ، ورعاية الحرمة، والأمان، والذمة، والالتقاء، والمعرفة، ومنه عهدي بموضع كذا^٢. وقريب منه في الصحاح^٣ وغيره^٤.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر: أنّه يلزم في العقد: الاستيثاق والشدّ، وأنّ للعهد معاني متكررة، وأنّ المعاني التي ذكرها للعقود في الآية هي ستة، بل ثمانية:

الأول: مطلق العهود.

والثاني: عهود أمير المؤمنين عليه السلام.

والثالث: عهود الجاهلية على النحو المتقدّم.

١: زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٦٢.

٢: القاموس المحيط ١: ٣٢٧ و٣٣١.

٣: الصحاح ٢: ٥١٠ و٥١٥.

٤: لسان العرب ٣: ٢٩٦ و٣١١.

والرابع : العقود التي بين الله سبحانه وبين عباده، إما التكاليف والواجبات خاصة، أو مطلق ما حده وشرّعه لهم .

والخامس : العقود التي بين الناس، والمراد منها يحتمل أن يكون : العقود المتداولة بينهم، المقررة لهم من الشرع، أي : العقود الفقهية؛ وأن يكون مطلقها ولو كان باختراعهم .

والسادس : جميع ذلك .

ثم إنّ فقهاءنا الأخيار - رحمهم الله - في كتبهم الفقهية بين تارك للاستدلال بتلك الآية، لزعم إجمالها .

وبين حامل لها على المعنى الأعم، فيستدل بها على حلية كل ما كان عقداً لغة أو عرفاً، وترتب ثمرته التي أرادها واضعوه، إلا ما خرج بدليل؛ بل على لزوم الوفاء بالجميع^١ .

وبين حامل لها على العقود المتداولة في الشريعة، من البيع، والنكاح، والإجارة، والصلح، والهبة، والمزارعة، والمساقاة، والسبق، والرماية، وغيرها مما ذكرها الفقهاء، فيستدل بها على إثبات هذه العقود، ويتمسك بها في تصحيح هذه إذا شك في اشتراط شيء فيها، أو وجود مانع عن تأثيرها، ونحو ذلك، لاتصحيح عقد برأسه^٢ .

ومنهم من ضمّ مع العقود المتداولة، سائر ما عقده الله سبحانه على عباده أيضاً، فحمل الآية على كل ما عقده الله سبحانه، سواء كان من العقود المتداولة أو غيرها، وهو كسابقة في محط الاستدلال .

ويظهر من بعضهم أيضاً احتمال حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم مع بعض مطلقاً، سواء كان من العقود المتداولة في الكتب الفقهية أم لا .

١ : كالحلي في السرائر ٣ : ١٤٩، وصاحب مفاتيح الأصول فيها : ٥٤٦ .

٢ : كالفاضل المقداد في كنز العرفان ٢ : ٧١، والأردبيلي في زبدة البيان ٢ : ٤٦٣ .

و محط الاستدلال حيثذ كالاول .

ثم إنَّ منهم من يفسّر الأمر بالإيفاء على لزوم نفس العقد و وجوب الالتزام به^١ ، إلا إذا تحقق ما يرفع لزمه شرعاً ، فيكون منافياً لجواز العقد^٢ .

و منهم من يفسّره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقياً ، فلا ينافي كون بعض العقود جائزاً ، كالشركة ، والمضاربة ، ونحوهما^٣ .

و منهم من يفسّره بوجوب اعتقاد لزوم اللازم و جواز الجائز^٤ .

و منهم من حمله على الرخصة و نفي الحظر^٥ .

و بعض هذه الوجوه في الإيفاء مختص ببعض محامل العقود .

و توضيح المقام : أنَّ الآية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء تحتل وجوهاً :

الأول : أن يكون المراد بالعقود العموم^٦ ، والأمر بالإيفاء لوجوب القيام بالمعقود دائماً حتى يرد المزيل الشرعي ، فتدل الآية على وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقدونه ، مطابقاً لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد^٧ ، فيكون إيجاباً للوفاء بكلّ عهد و شرط ، إلا ما خرج بالدليل .

فيكون معنى الآية : أنه يجب الوفاء بكل عهدٍ موثّق بينكم و بين الله ، كالنذر و أشباهه ، أو من الله إليكم ، كالإيمان به المعهود في عالم الذرّ و بعده ، و أداء أمانة التكليف التي حملها الإنسان ، أو بين أنفسكم ، بعضهم مع بعض ، كالبيع و أشباهه ، أو بين أنفسكم مع أنفسكم ، كالاتزامات

١ : في «ج» ، «هـ» : الإلزام به .

٢ : كالكركي في جامع المقاصد ٨ : ٣٢٦ ، والشهيد الثاني في الروضة البهية ٤ : ٤٢٤ .

٣ : كالعلامة في مختلف الشيعة : ٤٨٤ ، والفاضل المقداد في كنز العرفان ٢ : ٧١ ، والاردبيلي في مجمع الفائدة ١ : ١٧٢ ، والبحراني في الخدائق ٢٢ : ١٥٩ .

٤ : كالمرزا القمي في غنائم الأيام : ٦٣٧ .

٥ : كما في غنائم الأيام : ٦٣٧ .

٦ : في «ج» قد تقرأ : العهود .

٧ : في «هـ» زيادة : وإلا .

على النفس من غير جهة النذر.

فيكون الأصل وجوب الوفاء بكل عهد موثّق، خرج ما خرج بالدليل، كالشركة، والمضاربة، ومثلهما، فإنها وإن كانت صحيحة بسبب الإجماع، أو قوله تعالى: ﴿تجارة عن تراض﴾^١ وداخلة تحت عموم الآية، إلا أنها ليست بلازمة بالدليل الخارجي.

و كالمغارسة وشركة الوجوه والأبدان، فإنها محظورة رأساً من الخارج. فكلّ ما يندرج في تجارة عن تراض، يثبت صحته منه ولزومه بتلك الآية. و ما لا يندرج فيه، يثبت صحته ولزومه معاً بها، بل يثبت الصحة واللزوم في جميع العقود بهذه الآية؛ خرج ما خرج عن الصحة واللزوم، وبقي الباقي. وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبّع أحوال العرف في كل عقد، في أنّ بناءهم فيه على اللزوم أو الجواز. وتثمر الآية في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعاً أو عرفاً، ويثبت منها أصل الرخصة والإيجاب واللزوم، إلا أنّ يثبت المنع من الخارج.

الثاني: أن يكون المراد بالعقود: العموم، ويكون المراد بالإيفاء: وجوب القيام بمقتضى العقد والعهد ما دام المتعاقد أو العاهد^٢ - إذا كان واحداً - باقٍ على العهد، فما لم يرجعاً أو أحدهما، يكون الوفاء واجباً. ومع رجوعهما أو أحدهما وفسخ العهد، يرتفع الوجوب.

و ذلك كما في الشركة مثلاً، فإنّ المرءين إذا اشتركا في رأس مال^٣، وشرطاً أن يكون الربح بينهما بالمناصفة، فإنّ أصل العقد وإن كان جائزاً يجوز لكل منهما الرجوع، إلا أنّهما ما لم يرجعاً يجب عليهما الوفاء بالشرط. وعلى هذا فلا تفيد الآية لزوم العقد بالمعنى المتعارف وإن أفادت صحة كل عقد.

١: النساء ٤: ٢٩.

٢: في «ج»، «ب»: المتعاقدان أو العاهد.

٣: في «ج»، «ب»: المال، وفي «هـ»: ماله.

الثالث: أن يكون المراد بالعقود: العموم، ويكون المراد بالإيفاء: وجوب العمل بمقتضى العقد، بمعنى: اعتقاد لزوم اللازم، وجواز الجائز، وحلّة الحلال، وحرمة الحرام. وعلى هذا فيكون المراد: أنّ ما يتّنا لكم جوازه من العقود، وميّزنا^١ اللازمة منها من الجائزة، والراجعة من المرجوحة، فأوفوا بها على مقتضاها، فاعتقدوا لزوم اللازمات، واعملوا بمقتضاها، وجواز الجائزات، واعملوا بمقتضاها، وما لم يتبين لكم من العقود التي بينكم، فما يقتضيه العرف من اللزوم والجواز، فاعملوا فيها كذلك. فيكون الأمر بالنسبة إلى العقود المعلومة حالها شرعاً من باب الإرشاد والأمر بالمعروف، وبالنسبة إلى غيرها من باب التأسيس والتقرير، على ما هو مقتضى العقد عندهم، فيجب حينئذٍ تتبّع أحوال العرف، وأنّ أيّ عقد عندهم لازم، وأيّاً منه جائز.

الرابع: أن يكون المراد بالعقود: العقود التي يتعاقد بها الناس بينهم، سواء كانت من العقود المنصوصة في الشرع، أو غيرها.

ويكون المراد بالأمر ببيان الصحة، وترتب الثمرة التي كانت منظورة للمتعاقدين. يعني: كلّ ما تتعاقدون عليه بينكم فقد أجزّته، وربّت عليه الثمرة التي تريدونها منه، فصار شرعياً.

فيكون الأمر من باب دفع الخطر، وإثبات محض الرخصة، وجواز ما يفعلون. ويكون في العقود المجوّزة شرعاً بخصوصها من باب التأكيد، أو التناسي، وفي غيرها من باب التأسيس.

ويلزمه أن يصير كلّ ما كان عندهم على وجه اللزوم لازماً، وعلى وجه الجواز جائزاً. وهذا أيضاً يحتاج إلى تتبّع أحوال العرف في اللزوم والجواز فيما لم يعلم حاله من الشرع.

الخامس: أن يكون المراد بالعقود: العقود التي يتعاقد بها الناس، غير العقود

المتداولة الفقهية، ويكون المراد بالأمر ما ذكر في الرابع.

السادس: أن يكون المراد: العقود الفقهية، والأمر للزوم^١، ويكون المعنى: أن ما جوزناه لكم، وحللناه، ورتبنا عليه الثمرة من العقود، يجب عليكم الوفاء بمقتضاه، مثل أن عقد البيع صحّحه الشارع، وجوّزه، ورتّب عليه الثمرة التي أرادها بقوله: ﴿أحلّ الله البيع﴾^٢. ومثل عقد المضاربة الذي جوزّه بقوله: ﴿تجارة عن تراض منكم﴾^٣.

ثم قال: أو فوا به، يعني: يجب الوفاء على مقتضاه من الفعل، بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه، فهذا يثبت للزوم في جميع العقود المجوّزة. السابع، والثامن، والتاسع: أن يكون المراد بالعقود: أحد الثلاثة الأخيرة، وبالأمْر: العمل بمقتضى العقد ما كان باقياً، فلا يثبت للزوم.

العاشر: أن يكون المراد: العقود الفقهية، ويكون المراد بالوفاء: اعتقاد الزوم في اللّازمات، والجواز في الجائزات. وما ذكرنا تظهر احتمالات أخر أيضاً.

ثم لا يخفى: أن استدلال الفقهاء بتلك الآية، إما يكون لتصحيح عقد برأسه، وجعله لازماً، أي: ما كان عقداً ولم يبلغ من الشرع صحته ولزومه بخصوصه. وهذا عند من يقول ببقاء العقود على العموم المطلق، أو بحمله على جميع ما يعقده الناس بينهم مطلقاً.

أو يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة إذا شك في شرطية شرط، أو مانعية مانع. أو يكون في إثبات أصالة الزوم في العقود الشرعية خاصة. وهذا عند من يخصص العقود بالشرعية.

واستشكل الأول: باستلزامه خروج الأكثر، إذ أكثر ما يسمّى عقداً ما

١: في «ب»، «ج»: للزوم.

٢: البقرة ٢: ٢٧٥.

٣: النساء ٤: ٢٩.

لا يجب الوفاء به إجماعاً، والباقي في جنب المخرج كالمعدوم.
وأجيب عنه: بأن لزوم تخصيص الأكثر إنما هو لو سلمنا أكثرية العقود غير المتداولة في الشرع، وإنما هو إذا أريد بعموم العقود العموم النوعي، وهو خلاف التحقيق، بل المراد هو العموم الأفرادي، فإذا لوحظت الأفراد، فلا ريب أن أفراد العقود المتداولة أكثر من أفراد غيرها؛ سيما في مثل البيع والإجارة والنكاح.
واستشكل الثاني: بأنه لو خصت العقود بتلك العقود المتداولة، فلا بد من أن تكون هي العقود المتداولة في زمان الشارع، وكل ما انتفى فيه شيء محتمل الشرطية، أو وجد فيه محتمل المانع، لا يعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان، فلا يصح التمسك بالآية في موضع من المواضع، إلا في خصوص إثبات لزوم بعض ما يعلم لزومه خارجاً أيضاً، وهذا مخالف لسيرة العلماء، وطريقتهم المسلوكة بينهم، بلا خلاف يظهر بينهم في ذلك أصلاً، من جهة استنادهم إليها في محل النزاع والوفاق.

وأجيب عنه: بأن الألف واللام للعهد، والإشارة إلى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان، المعهودة المضبوطة الآن في كتب فقهاءنا، كالبيع والإجارة ونحو ذلك، لا خصوص أشخاص كل عقد عقد متداول فيه، مع كيفياتها المخصوصة والمتداولة فيه. ولاريب في أن مواضع استدلالاتهم بتلك الآية الشريفة داخلة في جنس تلك العقود وفي أفرادها وإن جهل اشتراكها معها في الخصوصيات، وذلك لا يقدح في دخولها في تلك العقود^١.

نعم يرد على الثاني: أنه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد، والأصل عدم المخصص، فيجب إبقاؤه على المعنى اللغوي.

ثم نقول: إن ما تقدم في معنى الأمر بالوفاء - سوى التزام^٢ ما عقدوا، و

١: كما في مفاتيح الأصول: ٥٤٣، و غنائم الأيام: ٦٣٥.

٢: في «ج» سواء إلزام.

عاهدوا عليه، و وجوب العمل بما تعاهدوه - لا يخلو عن تجوّز في هيئة الأمر أو مادته . فتعيّن حملته على وجوب العمل بما عاهدوا إليه ، الذي هو معنى لزوم العقد . فتثبت بالآية أصالة لزوم كل ما يصدق عليه العهد والعقد لغةً أو عرفاً إلا ما خرج ، ويصح تصحيح العقد برأسه وجعله لازماً بها . وكذا التمسك بصحة ما شك في شرطه أو وجود مانعه ولزومه . وكذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعاً وشك في لزومه .

فيقال : إنه يحكم بلزوم عقد المعاوضة مثلاً لو لم نقل بدخوله في البيع ، و عقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الأخبار بما كان لرفع التنازع ، كما يدل عليه تعريفهم للصلح ، و عقد إسقاط حق غير مالي ، كحق الرجوع في الطلاق مثلاً بعوض شيء آخر ، و عقد المبايعة بالفارسية أو المضارع لو لم نقل بكونه بيعاً عرفاً ، أي : لو لم نقل بثبوت معنى البيع^١ عرفاً ، واقتصرنا فيه على موضع الإجماع .

وكذا يحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ، ولكن شك في انتفاء شرطه ، أو وجود مانعه ، كعقد البيع بالفارسية إذا قلنا بكونها بيعاً عرفاً . وكذا يحكم بأصالة لزوم جميع العقود المجوّزة في الشرع ، كالإجارة ، والمراهنّة ، والمزارعة ، والشركة ، والمضاربة ، ما لم يعلم جوازه من الخارج . وهذا بخلاف ما لو خصّت بالمتداولة ، فإنه يمكن الاستدلال بالآية في الأخير خاصة ، أو مع الثاني بالتقريب المتقدّم في دفع الإشكال الوارد على الطائفة الثانية .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تميم الاستدلال بالآية الكريمة في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهية .

و مع ذلك ففي صحة التمسك به كلام من وجوه :

١ : في «ب» ، «ج» : للبيع .

الأول: أنه وإن كان مقتضى الجمع المحلّى باللام كونه مفيداً للعموم، ولكن يخذشه في الآية أمران:

أحدهما: أنا قد ذكرنا في كتبنا الأصولية^١: أن الثابت من أصالة الحقيقة إنما هو إذا لم يقترن بالكلام - حين التكلم به - ما يوجب الظن بعدم إرادة الحقيقة، أي لم يقترن به ما يُظن كونه قرينة للصرف عن الحقيقة، بل لم يقترن ما يصلح لكونه قرينة.

ومما لا شك فيه: أن تقدّم طلب بعض أفراد الماهية أو الجمع المحلّى على الطلب^٢ باللفظ الدال على الماهية، أو بالجمع^٣، مما يظن معه إرادة الأفراد المتقدّمة، ولا أقل من صلاحية كونه قرينة لإرادتها، ألا ترى أنه إذا قال مولى - في داره عشرون بيتاً، وله عشرون ثوباً - لعبده: اكس كل يوم البيت الفلاني، والفلاني، والفلاني، إلى خمسة بيوت مثلاً، واغسل كل يوم الثوب الفلاني، والفلاني، إلى خمسة أثواب، ثم قال له في يوم: اكس البيوت واغسل الثياب، ثم اذهب إلى السوق؛ يُظن، بل يُفهم إرادة البيوت والثياب المعهودة، دون العموم.

وعلى هذا فنقول: إن تلك الآية في سورة المائدة، وهي على ما ذكره المفسّرون آخر السور المنزلة^٤ في أواخر عهد النبي ﷺ^٥، ولا شك أن قبل نزولها قد علم من الشارع وجوب الوفاء بطائفة جمّة من العقود، كالعقود التي بين الله سبحانه وبين عباده، من الإيمان به وبرسله وكتبه، والإتيان بالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد وغيرها، بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع

١: أنظر مناهج الأحكام: ١٤، الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز.

٢: في «ه»: على طلب الطلب.

٣: في «ج»: أو الجمع، وفي «ه»: أو بالجميع.

٤: في «ب»، «ج» زيادة: أو من المنزلة.

٥: قال أبو ميسرة: المائدة من آخر ما نزل ليس فيها منسوخ (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦: ٣٠)، و نقله عنه وعن ابن عمر و ضمرة بن جبيب و عطية بن قيس في الدر المنثور ٢: ٢٥٢.

بعض، كالبيع والنكاح والإجارة والرهن وأمثالها.

و تقدّم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن بإرادتها من قوله: ﴿أو فوا بالعقود﴾ خاصة، أو يصلح قرينة لإرادتها، فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة في إرادة جميع الأفراد من الجمع المحلّي. مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمْ بهيمة الأنعام﴾^١ إلى آخره، تفصيل لبعض العقود أيضاً كما مرّ في كلام بعض المفسرين^٢ وهذا أيضاً مما يضعف الحمل على العموم.

و ثانيهما: أنّه إذا ورد أمر بطلب شيء لم يرد طلبه أولاً، يكون هذا الأمر الوارد للتأسيس وإذا أمر به أولاً، ثم ثانياً، يكون الثاني للتأكيد. ولو ورد أمر بطلب بعض أفراد عام أولاً، ثم ورد أمر آخر بطلب ما ظاهره العموم، يجب أن يحمل على التخصيص بما طلب أولاً حتى يكون تأكيداً، أو بغيره حتى يكون تأسيساً.

و أما حمّله على العموم - فيكون تأسيساً و تأكيداً معاً - فغير جائز، كما في استعمال المشترك في معنييه؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على عدم جوازه، يدلّ على عدم جوازه أيضاً. ولا شك أنّه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة معلوماً قبل نزول تلك الآية، فلا يمكن حملها على العموم، إلّا أن يحمل على باب التناسي، ولكنه وإن كان جائزاً، إلّا أنّه أيضاً خلاف الأصل، كالتخصيص في العقود؛ فترجيح أحدهما يحتاج إلى دليل، فتأمل.

الثاني: أنّه قد عرفت اتفاقهم على اشتراط الاستيثاق والشدة^٣ في معنى العقد، و أنّه العهد الموثّق، و هو المفهوم من لفظ العقد، فلو أبقينا العقود على العموم أيضاً، لما دلّ إلّا على وجوب الوفاء بالعهود الموثّقة، لا كل عهد، ففي كل عهد يراد إثبات لزومه شرعاً. لا بد أولاً من إثبات استحكامه و استيثاقه و شدّته،

١: المائدة ٥: ١.

٢: كما في كلام صاحب الكشاف المتقدّم في ص ٦.

٣: في «ج»: والشدة.

ولا يثبت ذلك إلا بعد ثبوت اللزوم الشرعي، لمنع كون غير ما ثبت لزومه شرعاً موثقاً.

فلا يمكن الاستدلال بالآية إلا في التمسك بنفي الاشتراط أو المانعية، فيما كان فرداً من العقود اللازمة، لا مطلقاً، وهذا يكفي فيه أصالة نفي الاشتراط والمانعية، من غير حاجة إلى التمسك بالآية.

ولو جوّزنا حصول التوثيق بغير الشرع أيضاً، وقلنا بكفاية التوثيق العرفي، فلا يفيد فيما هم بصدده أصلاً؛ لأنهم يريدون إثبات لزوم مثل قول المتعاقدين: عاوضت فرسي مع بقرك؛ من الموجب، وقبلت المعاوضة؛ من القابل، لو لم نقل بكونه بيعاً. و مثل إيجاب إسقاط حق الرجوع بعوض، أو صلحه لو لم ندرجه في عموم الصلح، وأمثال ذلك. ونحن لانسلم التوثيق في أمثال ذلك عرفاً لو لا اللزوم الشرعي، بل هو نفس العهد. وتوثيقه، وصيرورته عقداً إنما يكون باقتران أمر آخر معه يوجب توثيقه شرعاً أو عرفاً، ومع ثبوت الشرعي لا احتياج إلى التمسك بالآية.

ولا يتوهم: أن بناء المتعاهدين^١ وقصدهم عدم الرجوع، وتكلمهم بلفظ قاصدين منه البقاء على مقتضى العهد يكون توثيقاً له.

لأن ذلك هو العهد؛ إذ ما لا يقصد فيه الإتيان به البتة ليس عهداً، فحصول التوثيق يحتاج إلى أمر آخر، وعلى المستدل إثبات التوثيق عرفاً.

الثالث: أن بعد ما علمت من اتفاقهم على كون العقد هو العهد الموثق، أقول:

قد عرفت أن للعهد معاني متكررة، كالوصية، والأمر، والضمان، واليمين، وغير ذلك، وشيء منها لا يصدق على ما هم بصدده إثبات لزومه أو صحته في المباحث الفقهية.

ولو سلّمنا أنّ للعهد معنىً يلائم ذلك أيضاً، فإرادة ذلك المعنى من العهد -الذي هو معنى العقد في الآية- غير معلوم، بل لا سبيل إلى إثباته.

فيمكن أن يكون المراد من العقود: الوصايا الإلهية الموثقة، أي المشددة في ثبوتها، أي التكاليف اللازمة، فإنها وصايا منه سبحانه إلى عباده، كما ورد في الآيات المتكررة، كقوله سبحانه: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسناً﴾^١ و﴿ما وصّى به نوحاً... وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾^٢ إلى غير ذلك. ويمكن أن يكون المراد منها: مطلق الوصايا. ويمكن أن يكون منها: الأوامر، والأيمان، والضمانات.

وبالجملة: إثبات كون المراد من العهود المأخوذة في معنى العقود في الآية معنى يصدق على مثل: عاوضت فرسي بقرّك، أمر مشكل جداً، وبدون ذلك لا يصح الاستدلال بالآية فيما هم بصده.

الرابع: أنه قد عرفت أنّ معنى العقد لغةً: الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما، وإذا كان ذلك معناه اللغوي حقيقة، فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي، وإذا كان كذلك، فتتسع دائرة الكلام و مجال الجدل في التمسك بالآية كما لا يخفى.

ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في إثبات لزوم بعض ما يعدّونه عقداً في الكتب الفقهية. وحيث انحصر الدليل على أصالة لزوم كل عقد بتلك الآية، فتكون تلك الأصالة غير ثابتة، بل الأصل عدم اللزوم، إلّا أن يثبت لزوم عقد بدليل خاص، كالبيع وأمثاله.

وعلى الله التوكل والاعتصام، وعلى نبيه وآله الصلاة والسلام.

١: العنكبوت ٢٩: ٨.

٢: الشورى ٤٢: ١٣.

عائدة (٢) في وجوب تعظيم شعائر الله

قد تكرر في كتب الفقهاء: الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله، وبه يتمسكون في أحكام كثيرة من الوجوب والحرمة؛ كحرمة بيع المصحف وكتب الحديث من الكفار، ودخول الضرائح المقدسة على غير طهر، وأمثال ذلك.

والأصل فيه: قوله تعالى وسبحانه في سورة الحج بعد ذكر طائفة من مناسك الحج: ﴿وَمَنْ يَعِظْكُمْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^١.

ولا بد في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين والمفسرين في معنى الشعائر وتفسير الآية، فنقول:

قال في القاموس في مادة شعر: وكَسَّاب: الشجر الملتف، وما كان من شجر في لين من الأرض، يحلُّه الناس، يستدفئون به شتاءً، ويستظلُّون [به]^٢ صيفاً، كالشعر.

١: الحج ٢٢: ٣٢، ٣٣.

٢: أثبتناه من المصدر.

و ككتاب: جلّ الفرس، والعلامة في الحرب والسفر^١، وما وقيت به
الخمير، والرعد^٢، والشجر، ويفتح. والموت، وما تحت الدثار من اللباس، وهو
يلبي شعر الجسد، ويفتح. الجمع: أشعرة، وشعر.

إلى أن قال: والشعيرة: البدنة المهداة، الجمع: شعائر.

إلى أن قال: و شعار الحج: مناسكه وعلاماته. والشعيرة والشعارة والمشعر:
معظمها^٣. أو شعائره: معالنه التي ندب الله إليها، و أمر بالقيام بها^٤. انتهى.

وقال في الصحاح: والشعيرة: البدنة تهدي، والشعائر: أعمال الحج، و
كلُّ ما جعل علماً لطاعة الله. قال الأصمعي: الواحدة شَعيرة. قال: وقال
بعضهم: شعارة. والمشاعر: مواضع المناسك.

إلى أن قال: والشعار: ما ولي الجسد من الثياب. و شعار القوم في الحرب:
علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً. والشعار بالفتح: الشجر. يقال: أرض كثيرة
الشعار. و أشعر الهدى، إذا طعن في سنامه الأيمن حتى يسيل منه دم، ليعلم أنه
هدي^٥. انتهى.

وقال ابن الأثير في النهاية: قد تكرر في الحديث ذكر الشعائر. وشعائر
الحج: آثاره وعلاماته. جمع: شعيرة.

وقيل: هو كل ما كان من أعماله، كالوقوف، والطواف، والسعي،
والرمي، والذبح، وغير ذلك.

وقال الأزهري: والشعائر: المعالم التي ندب الله إليها و أمر بالقيام عليها.
ومنه سميّ المشعر الحرام لأنه معلّم للعبادة وموضع.

١: في «ب»، «ح»: والشعر.

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: والرمل.

٣: في ترتيب القاموس ٢: ٧٢٠، موضعها بدل معظمها.

٤: القاموس المحيط ٢: ٦١.

٥: الصحاح ٢: ٦٩٨.

ومنه الحديث : أن جبرائيل قال له : «مر أمتك حتى يرفعوا أصواتهم بالتلبية ، فإنها من شعائر الحج»^١ .

ومنه الحديث : أن شعار أصحاب النبي كان في الغزو : يا منصور أمت^٢ .
أي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها^٣ . وقد تكرر ذكره في الحديث .
ومنه إشعار البدن ، وهو أن يشق أحد جنبي سنام البدنة حتى يسيل دمها ، و يجعل ذلك علامة تُعرف بها أنها هدي^٤ . انتهى .

وقال الطبرسي في مجمع البيان في بيان الشعائر : والشعائر علامات مناسك الحج التي تشعر بما جعلت له .

وقال : ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ أي : معالم دين الله ، والأعلام التي نصبها لطاعته .

ثم اختلف في ذلك ف قيل : هي مناسك الحج كلها ، عن ابن زيد .

وقيل : هي البدن ، وتعظيمها استسنامها^٥ ، عن مجاهد .

وعن ابن عباس في رواية مقسم^٦ : والشعائر جمع شعيرة ، وهي البدن إذا أشعرت ، أي أعلمت عليها ، بأن يشق سنامها من الجانب الأيمن ، ليعلم أنها هدي ، فالذي يهدي مندوب إلى طلب الأسمن والأعظم .

وقيل : شعائر الله دين الله كله ، وتعظيمها التزامها ، عن الحسن^٧ .

﴿فإنها﴾ أي : فإن تعظيمها ، لدلالة ﴿يعظم﴾ عليه ، ثم حذف المضاف و

١ : مسند أحمد ٢ : ٣٢٥ ، غريب الحديث للهيرو ٢ : ٦٥ .

٢ : سنن أبي داود ٣ : ٧٤ ، أورده في الهامش نقلاً عن المنذري .

٣ : في المصدر زيادة : في الحرب .

٤ : النهاية ٢ : ٤٧٩ .

٥ : في المصدر : استسماها ، و سئم البعير وأسئم - بالبناء للمفعول - : عظم سنامه (المصباح النير ٢٩١) .

٦ : الدر المنثور ٤ : ٣٥٩ .

٧ : أنظر أحكام القرآن للجصاص ٣ : ٢٤٢ .

أقام المضاف إليه مقامه، فقال: ﴿فإنّها من تقوى القلوب﴾ أضاف التقوى إلى القلوب، لأنّ حقيقة التقوى: تقوى القلوب.
وقيل: أراد صدق النية.

﴿لكم فيها﴾ أي: في الشعائر ﴿منافع﴾، فمن تأوّل أنّ الشعائر الهدى، قال: إنّ منافعها ركوب ظهورها وشرب ألبانها إذا احتيج إليها، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام^١، وهو قول عطاء ابن أبي رباح، ومذهب الشافعي^٢.

وعلى هذا فقله: ﴿إلى أجل مسمى﴾ معناه: إلى أن ينحر.
وقيل: إنّ المنافع من رسلها ونسلها وركوب ظهورها وأصوافها وأوبارها. ﴿إلى أجل مسمى﴾ أي: إلى أن يسمّى هدياً، فبعد ذلك تنقطع المنافع، عن مجاهد و قتادة والضحاك^٣.

والقول الأول أصح؛ لأنّ قبل أن تسمّى هدياً لا تسمّى شعائر.
ومن قال: إنّ الشعائر مناسك الحج، قال: المراد بالمنافع التجارة إلى أجل مسمى، إلى أن يعود من مكة.

ومن قال: إنّ الشعائر: دين الله، قال: ﴿لكم فيها منافع﴾ أي: الأجر والثواب. والأجل المسمى: القيامة ﴿ثم محلّها إلى البيت العتيق﴾.

ومن قال: إنّ شعائر الله: هي البدن، قال: معناه: أنّ محلّ الهدى والبدن: الكعبة.

وقيل^٤: محلها الحرم كله.

١: الكافي ٤: ١/٤٩٣، الفقيه ٢: ٣٠٠/١٤٩١ و١٤٩٣، التهذيب ٥: ٧٤٢/٢٢٠، الوسائل ١٠: ١٣٣ أبواب الذبح ب ٣٤ ح ٣ و ٥.

٢: الأمّ ٢: ٢١٦، والمهذب في فقه الشافعي ١: ٢٣٦، ونقل قول عطاء الطبري في تفسيره ١٧: ١١٥.

٣: أنظر التفسير الكبير ٢٣: ٣٣ وجامع البيان ١٧: ٣٣.

٤: أنظر التفسير الكبير ٢٣: ٣٤.

وقال أصحابنا: إن كان الهدى للحج، فمحلّه منى. وإن كان للعمرة المفردة، فمحلّه مكة قبالة الكعبة بالجزورة، ومحلّها حيث نحرها^١.

ومن قال: إنّ الشعائر: مناسك الحج، قال: معناه ثم محلّ الحج والعمرة الطواف بالبيت العتيق، وأنّ متنهاها إلى البيت العتيق؛ لأنّ التحلل يقع بالطواف، والطواف يختص بالبيت.

ومن قال: إنّ الشعائر: هي الدين كله، فيحتمل أن يكون معناه: أن محلّ ما اختص منها بالإحرام هو البيت العتيق، وذلك الحج والعمرة في القصد له، والصلاة في التوجه إليه.

ويحتمل أن يكون معناه: أن أجرها على ربّ البيت العتيق^٢. انتهى.
وقال البيضاوي: ﴿ذلك ومن يعظم شعائر الله﴾ دين الله، أو فرائض الحج ومواضع مناسكه، أو الهدايا؛ لأنها من معالم الحج، وهو أوفق بظاهر ما بعده. وتعظيمها أن تختار حسناً سماناً غالية الأثمان.
وقال: ﴿فإنّها من تقوى القلوب﴾ فإنّ تعظيمها من أفعال ذوي تقوى القلوب.

وقال: ﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثمّ محلّها إلى البيت العتيق﴾ أي: لكم فيها منافع، درّها ونسلها وصوفها وظهرها إلى أن تنحر، ثم وقت نحرها منتهية إلى البيت، أي: ما يليه من الحرم.

إلى أن قال: والمراد على الأول: لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها إلى أجل مسمى، هو الموت، ثم محلّها منتهية إلى البيت العتيق الذي ترفع إليه الأعمال، أو يكون فيه ثوابها، وهو البيت المعمور أو الجنة.

وعلى الثاني ﴿لكم فيها منافع﴾ التجارات في الأسواق إلى وقت

١: في المصدر: حيث يحلّ نحرها.
٢: مجمع البيان ٧-٨: ٨٣، وأنظر التبيان ٧: ٣١٤.

المراجعة، ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالإحلال بطواف الزيارة^١. انتهى.

وقال في الصافي: ﴿و من يعظم شعائر الله﴾ أعلام دينه ﴿فإنها من تقوى القلوب﴾ القمي قال: تعظيم البدن وجودتها^٢.

وفي الكافي: عن الصادق عليه السلام: «إنما يكون الجزاء مضافاً فيما دون البدنة، فإذا بلغ البدنة فلا تضاعف؛ لأنه أعظم ما يكون، قال الله تعالى: ﴿و من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾»^٣.

وعنه عليه السلام في قصة حجة الوداع: «و كان الهدي الذي جاء به رسول الله ﷺ أربعة وستين أو ستة وستين، و جاء علي عليه السلام بأربعة وثلاثين أو ستة وثلاثين»^٤.

﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمى﴾: في الكافي والفقهاء عن الصادق عليه السلام في هذه الآية قال: «إن احتاج إلى ظهرها ركبها من غير أن يعنف عليها، وإن كان لها لبن حلبها حلاباً لا ينهاكها»^٥.

﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾ القمي قال^٦: البدن يركبها المحرم من موضعه الذي يحرم فيه، غير مضربها، ولا معنف عليها، وإن كان لها لبن يشرب من لبنها إلى يوم النحر^٧. انتهى.

أقول: رواية الكافي ما رواه بإسناده إلى الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام: في

١: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٤: ٥٤.

٢: تفسير القمي ٢: ٨٤.

٣: الكافي ٤: ٣٩٥/٥، الوسائل ٩: ٢٤٣ أبواب كفارات الصيد ب ٤٦ ح ١.

٤: الكافي ٤: ٢٤٧/٤، التهذيب ٥: ٤٥٤/١٥٨٨، الوسائل ٨: ١٥٣ أبواب أقسام الحج ب ٢ ح ٤.

٥: الكافي ٤: ٤٩٢/١، الفقيه ٢: ٣٠٠/١٤٩٣، التهذيب ٥: ٧٤٢/٢٢٠، الوسائل ١٠: ١٣٣.

أبواب الذبح ب ٣٤ ح ٥.

٦: تفسير القمي ٢: ٨٤.

٧: تفسير الصافي ٣: ٣٧٨.

قول الله عز وجل: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ قال: «إن احتاج» إلى آخره، ورواية الفقيه مثلها أيضاً، إلا أنه رواها عن أبي بصير. هذا.
وسائر ما ذكره سائر المفسرين أيضاً يقرب مما نقل، وفيه كفاية للمطلوب.
ثم أقول: إن المستفاد من جميعها أن المراد بـ (شعائر الله) يحتمل وجوهاً أربعة:

الأول: البدن خاصة.

الثاني: مناسك الحج وأعماله كلها.

الثالث: مواضع مناسكه ومعالمه.

الرابع: علامات طاعة الله وأعلام دينه.

والمعنى الصالح للتمسك بالآية في وجوب تعظيم شعائر الله على ما يستدل به القوم هو الرابع، دون غيره من الثلاثة الأولى، فالتمسك بها يتوقف على تعيين ذلك المعنى، ولا دليل^١ على تعيينه إلا عموم اللفظ، من حيث كونه جمعاً مضافاً.

ومع ذلك يחדشه أمران:

أحدهما: أنه إنمّا يفيد لو كان (الشعائر) جمعاً للشعار بمعنى مطلق العلامة، وهو غير ثابت، لاحتمال كونه جمعاً للشعيرة التي هي البدنة.

وثانيهما: أن عموم الجمع المضاف إنمّا هو في الأفراد المنسوبة إلى المضاف إليه؛ والمضاف إليه هنا وإن كان هو الله، ولكنه لما لم يصحّ يحتاج إلى تقدير لا يتعين أن يكون هو دين الله، أو طاعته، أو عبادته، أو أمثال ذلك، بل يمكن أن يكون هو طاعته المخصوصة^٢، أي: الحج، فإن أدنى ملابسة كافية في الإضافة.

هذا مع أن ظاهر المقام لا يلائم التعميم، بل يناسب أحد الثلاثة - كما مر في

١: في «ح»: ولا يدل.

٢: في «ب»: الطاعة المخصوصة.

كلام البيضاوي - لكون المقام مقام بيان أعمال الحج .

بل ما بعد هذه الآية وهو قوله : ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ إلى آخره ، يعين إرادة أحد هذه الثلاثة ، إذ لا يوافق قوله تعالى : ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ إلى قوله سبحانه : ﴿إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ إرادة التعميم من شعائر الله إلا بارتكاب أمور كثيرة مخالفة للأصل من تقدير وتخصيص ، كما مرّ في كلام الطبرسي .

بل في الروايتين اللتين مرّ ذكرهما في كلام الصافي عن الكافي والفقيه تصريح بتفسير قوله تعالى : ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ إلى آخره ، بما لا يوافق إلا أحد الثلاثة .

بل في بعض الأخبار : إشعار بإرادة البدن خاصة من الشعائر ، وهو ما رواه في الكافي بإسناده عن ابن عمار ، قال ، قال أبو عبد الله عليه السلام : «إِذَا رَمَيْتَ الْجُمُرَةَ فَاشْتَرِ هَدِيكَ إِنْ كَانَ مِنَ الْبَدَنِ أَوْ مِنَ الْبَقَرِ ، وَإِلَّا فَاجْعَلْهُ كِبْشًا سَمِينًا فَحَلًا ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَمُجَوِّءً مِنَ الضَّأْنِ ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَنَيْسًا فَحَلًا ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَمَا تيسر عليك ، وَعَظَّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ذَبَحَ عَنْ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ بَقَرَةَ بَقَرَةً ، وَنَحَرَ بَدَنَةً»^١ .

هذا ، ولكن الظاهر من قوله سبحانه بعد هذه الآيات : ﴿وَالْبَدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^٢ عدم اختصاص الشعائر بالبدن ، حيث إنّ الظاهر من لفظة (من) هو التبعية .

و ظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر الله على العموم .

ثم لو سلّمنا حمله على العموم وإرادة جميع أعلام دين الله ، فلا دلالة في الآية على وجوب تعظيمها ، بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان و كونه من تقوى القلوب ، و أين هو من الوجوب؟!

١ : الكافي ٤ : ٤٩١ / ١٤ ، الوسائل ١٠ : ٩٨ أبواب الذبح ب ٨ ع ٤ .

٢ : الحج ٢٢ : ٣٦ .

نعم ظاهر الأمر في رواية ابن عمار المتقدمة : هو الوجوب ، فلو ثبت التعميم لكان حسناً في إثبات الوجوب .

ولكن مع ذلك كله ، وتسليم العموم ، وإفادة الوجوب ، لا يثبت من الآية ولا الرواية إلا وجوب التعظيم ، وأما وجوب جميع أنواع التعظيم - وهو المفيد في مواضع الاستدلالات - فلا ؛ إذ الأمر بالمطلق لا يدل على وجوب جميع أفرادها . فيحصل الإجمال ، أو وجوب نوع ما من التعظيم . ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال رأساً .

نعم : قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين الله مطلقاً ، وانعقد عليها الإجماع ، بل الضرورة ، بل يوجب في الأكثر الكفر . وترك التعظيم قد يكون بما يكون إهانة واستخفافاً ، وقد لا يكون كذلك ، كما أن ترك تعظيم شخص تارة يكون بضره أو الإعراض عنه المرجب للاستخفاف ، وأخرى بعدم استقباله أو القيام له ، فما كان من الأول يكون حراماً لإيجابه الإهانة ، دون ما كان من الثاني .

ثم الأمور الموجبة للإهانة أيضاً على قسمين : قسم يكون إهانة مطلقاً ، كسب شخص ونحوه . وقسم قد يكون إهانة وقد لا يكون ، ويختلف بالقصد ، والمناط هو حصول الإهانة . هذا .

ثم لا يخفى : أن مطلق التعظيم لشعائر الله ، أي : جميع أفرادها بجميع أفرادها وإن لم يثبت وجوبه ، ولكن استحبابه ورجحانه - لأجل أنه من شعائر الله ، ومنسوب إليه - مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ، والظاهر انعقاد الإجماع عليه . وقوله ﷺ : « لكل امرئ ما نوى »^١ يدل عليه . بل يستفاد من تضاعيف أخبار كثيرة أخرى أيضاً ، وفحوى : رجحان تعظيم البدن أو مطلق مناسك الحج يشعر به . والله هو الموفق .

عائدة (٣) في تقسيم الإذن

ينقسم الإذن إلى: صريح، وفحوى، وشاهد حال.
والمراد بالأول: ما دلّ عليه اللفظ بمعناه المطابقي، كقول القائل: صلّ في داري، واشرب من مائي، وكلّ من مائدتي.
وبالثاني: ما دلّ عليه اللفظ بمدلوله الالتزامي، من باب مفهوم الموافقة، نحو: كن عندنا ضيفاً في دارنا إلى الغد. فإنّ ذلك يدلّ بالالتزام على الرخصة في صلاته في داره، والتوضؤ من مائه وأوانيه.
وبالثالث: ما كانت هناك حالة تشهد بالإذن في أمر، كالمصادقة التامة بين شخصين، الدالة على إذن كل منهما في أكل الآخر من بيته.
والضابط فيه: أنّه إذا لوحظت تلك الحالة يُقطع بالإذن، وبأنّه لو استأذن المالك في ذلك، لأذن له فيه. كما أنّ الاتحاد في الدين، وعدم تصوّر الضرر، وعدم المعادة واللجاج، يشهد بالإذن لكل أحد في الشرب من ماء قنواته والتوضؤ منه.
فالأولان إذن بلسان القال، إمّا مطابقة أو التزاماً. والثالث إذن بلسان الحال. والحال حالة للإذن، أو مرابطة^١ بينه وبين المأذون له، ناطقة بلسان

الحال من جانب صاحب المال بقولها: ادخل الدار، واشرب من الماء، واستند إلى الحائط، وأمثال ذلك.

وهذه الحالة: قد تكون أمراً عديماً، كعدم الضرر، والعداوة واللجاج، الدالّ على الإذن في الاستناد إلى الحائط. وقد تكون وجودياً، كالسخاء التام المعلوم من شخص.

وقد تكون مرابطة خاصّة، كالمرابطة الحاصلة بين صديقين متعارفين، يعرف كل منهما صاحبه وصداقته، وإما عامة، كمواذاة أهل الإيمان بعضهم لبعض وإن لم يتعارفوا.

والإذن في كل من المتعارفين والمتناكرين فعلية، فإن الصديق الذي لا يعلم الصديق صداقته، مأذون فعلاً في دخول داره؛ من حيث دخوله في الأصدقاء، وفعلية الإذن لهم.

والحاصل: أنّ هذا الصديق الذي لا يعلم الصديق صداقته، مأذون بالفعل في نفس الأمر، وإن كان يعلم - الأذن أو غيره أنّه مندرج تحت المأذونين - بالقوة، فلا يعتبر - في كون شخص مأذوناً بشاهد الحال في تصرف في ملك غيره - علم المالك ولا غيره بكونه من أهل الرابطة الموجبة للإذن، بل يكفي كونه منهم واقعاً، وعلم المأذون له به، ليصح التصرف شرعاً.

فلو كان شخص صديقاً لآخر، ولم يعلم ذلك الآخر بصداقته له، ولكن علم أنّه راضٍ بدخول كل صديق له في داره، فنقول: ذلك الشخص مأذون بشاهد الحال في دخول داره؛ لأنّ شاهد الحال ناطق^١ بالإذن لكل صديق، وهذا أيضاً صديق.

ولا يشترط فيه علم المالك بصداقته، بل نقول: إنّنا نعلم حيثنّ قطعاً أنّ ذلك الشخص يقول بلسان الحال: لو كنت صديقاً لي فادخل في

١: في «ب»: لأن الحال ناطقة.

داري ؛ والمفروض أنه صديقه .

نعم : لو فرض كون شهادة حاله مختصاً بصورة علم المالك ، لاختصت الإذن فيها أيضاً .

و قد يحصل التعارض بين شهادة الحالين ، كما إذا زعم زيد أن عمراً عدوّه ، وكان هو في نفس الأمر من أصدق أصدقائه ، فالحالة المعلومة تشهد بعدم الإذن له في دخول داره ، والحالة النفس الأمرية تشهد بالإذن له فيه ، ولكن المعلوم بالشهادة الأولى ليس إلا المنع من الدخول لو كان كذا واقعاً ، ولما لم يكن كذا واقعاً ، تبقى الشهادة الثانية بلامعارض ، فيُعمل بها ؛ بل يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالإذن كما يأتي .

و تحقيق المقام : أن الإذن الحاصلة في كل من الأقسام الثلاثة - الصريح ، والفحوى ، و شاهد الحال - مؤثرة شرعاً في ما تشترط فيه الإذن ، و مقبولة ، و ترتب عليها الآثار .

أما الأول : فظاهر .

و أما الثاني : فلكون المعاني المفهومة التزاماً كالمفهومة مطابقة في التأثير ؛ لأنّ مناط الأحكام : على الفهم والعلم ، دون الدلالات المطابقة .

و أما الثالث : فلأنّ المفروض حصول العلم بالإذن بسبب شهادة تلك الحال ، و لم يثبت أنّه يشترط في تأثير الإذن كونها معلومةً بلفظ دالّ ، فإنّه ورد أنّه : « لا يحل مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفسه »^١ و لم يقيد بأنّه تجب أن تكون معلومية طيب نفسه بلفظ ، فالثلاثة معتبرة شرعاً ، مترتب عليها ما يترتب على الإذن .

ولكن قد يحصل المعارض^٢ لكل من الثلاثة ، و معارضه أيضاً إما يكون صريحاً ، أو فحوى ، أو شاهد الحال . و صور التعارض المقصود ذكرها ستة :

١ : مسند أحمد ٥ : ٧٢ ، سنن الدارقطني ٣ : ٩١ / ٢٦ ، عوالي اللآلي ٣ : ٤٧٣ / ٣ .

٢ : في «ج» : و قد تحصل المعارضة .

الأولى: تعارض الإذن الصريحة مع مثلها، وذلك كما إذا قال عمرو: كل من كان صديقي، فهو مأذون في دخول داري، وقال لزيد الصديق: لا تدخل داري.

وهذا على أقسام: لأنّ عمرأ: إما يعلم بصداقة زيد، أو لا يعلم. فعلى الأول: يخصص زيد من بين الأصدقاء، ولا يجوز له الدخول. وعلى الثاني: أمّا أن نعلم أن نهى زيد لأجل زعم عدم صداقته، أو لانعلم السبب.

فعلى الأول: يقدّم الإذن العام؛ لأنّا نعلم أنّ علّة النهي عدم الصداقة بزعمه، وهو متفّ واقعاً، فكذا النهي، لانتفاء المعلول بانتفاء علته، بل نقول: لم يتعلّق النهي بزيد أصلاً؛ لعدم تحقق علّته فيه. وإيضاً شاهد الحال هنا يعاخذ الإذن العام، ويوجب القطع بالإذن، ولا يعارض الظن القطع أبداً. وإيضاً نقول: بعد العلم بعليّة عدم الصداقة نعلم تقييد نهيه قطعاً، فيكون معناه: لا تدخل إن كنت كما زعمت^١.

وعلى الثاني^٢: أيضاً يقدّم الإذن العام؛ لأنّ نهيه لكونه أمراً حادثاً، يكون معلولاً لعلّة قطعاً، فهو إمّا عدم الصداقة بزعمه، أو أمر آخر. فإن كان الأول: يكون النهي متفياً في المورد - كما عرفت - قطعاً. وإن كان الثاني: يكون متحققاً.

وليس استناده إلى أحدهما معلوماً بدليل، ولا موافقاً لأصل، فلا يعلم تحقّقه، فلا مخصّص للإذن العام.

فإن قلت: تحقّق النهي معلوم، فرفعه يحتاج إلى دليل. قلنا: المعلوم التلفظ بالنهي. وأما تعلقه بزيد، فغير معلوم؛ لأنّه إن كان

١: هذا إشارة إلى قوله: إذا زعم زيد أن عمرأ عدوه، المتقدم في ص ٣٥، والمعنى: لا تدخل إذا كنت عدوي.

٢: أي: إذا لانعلم سبب النهي عن الدخول.

معلولاً لعدم الصداقة، لم يتعلق في آنٍ بزيد أصلاً، حتى يحتاج رفعه إلى دليل .
مع أنّ إطلاق النهي أيضاً غير معلوم، بل عدمه معلوم؛ لأنّ بعد زعم عدم
الصداقة لا يمكن الحكم بأنّ معناه لا تدخل داري سواء كنت صديقاً أو لا .

و أيضاً زعم عدم الصداقة حالة مقترنة مع اللفظ، صالحة لكونها قرينة على
التقييد، وقد أثبتنا في الأصول: أنّه لا يحمل اللفظ على الحقيقة إذا كان كذلك .

وهاهنا قسم آخر: وهو أن لا يعلم زيد أنّ عمرأ يعلم صداقته أو لا يعلم، و
حكمه حكم ما لا يعلم^١؛ لأصالة عدم العلم، ولا أقلّ من احتمال عدمه،
فتحتمل عليّة^٢ زعم عدم الصداقة للنهي، لاستواء الأصل بالنسبة إلى العلل،
فلا يعلم تعلق النهي بزيد، ويبقى الإذن العام بلامعارض .

و بعد الإحاطة بما ذكرنا يُعلم حكم التعارض لو فرضنا المثال على عكس ما
ذكر، أي: جعلنا المنع^٣ عاماً والإذن خاصاً .

الصورة الثانية: تعارض الصريح مع الفحوى، مثل أن يقول: لا يُصلِّ غيرُ
صديقي في داري، وقال لزيد: كن ضيفي في داري إلى الغد؛ وكان هو غير
صديق له واقعاً. وهذا أيضاً ينقسم إلى الأقسام السابقة، والتقديم للنهي الصريح
العام في الجميع، إلّا في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد، فتقدّم الفحوى،
لكونها خاصة .

الصورة الثالثة: تعارض الصريح مع شاهد الحال، مثل أن يعلم من حال
زيد، أنّه راضٍ بدخول كل صديق له في داره، وقال لزيد: لا تدخل . ومنه ما إذا
قال لزيد: أدخل داري؛ وعلمنا أنّه لا يرضى بدخول غير الصديق في داره، وكان
زيد في المثال الأول صديقاً، وفي الثاني عدوّاً. وهذا أيضاً كسابقيه ينقسم إلى
الأقسام المتقدّمة، و حكم كل قسم ما ذكر .

١: كذا، والانصب: ما لم يعلم .

٢: في «ح»: فيحمل عليه .

٣: في «ج»: جعلنا النهي .

وقد يكون حينئذٍ المنع الصريح عاماً، ومدلول شاهد الحال خاصاً، كما إذا قال أحد: لا يدخل غير صديقي في داري؛ ويكون بينه وبين زيد حالات تشهد بأنه يرضى بدخوله فيها، وكان في الواقع غير صديق.

و حينئذٍ إن كانت شهادة الحال: أنه يرضى بالدخول لزعم الصداقة - أي: تشهد الحال بأنه زعمه صديقاً له، وبتوسطه تشهد بالإذن بالدخول - فيقدم المنع؛ إذ لم تثبت من الحال الإذن، مع كونه غير صديق في الواقع، أي ليست^١ الحال بحيث تدل على أن زيداً لو استأذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة يأذن له، فلا تكون الإذن معلومة.

وإن كانت الحال تشهد بأنه يرضى بالدخول، ولو لم يكن صديقاً - كما قد يتفق بين أهل النفاق - فتقدم شهادة الحال؛ لكونها خاصة.

وإن كانت تشهد: بأنه يرضى بالدخول، ولكن لم يعلم أنه هل لزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول حيث إنه غير صديق، أو لا حتى يجوز، و حينئذٍ أيضاً يقدم المنع؛ إذ القدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهي المذكور ليس إلا الإذن في الدخول لو كان صديقاً.

وأيضاً حصل التعارض بين شاهد الحال والمنع الصريح، ولأجل تطرق الاحتمال في شاهد الحال، لا تكون دلالته في خصوص المورد قطعية؛ فلولا ترجيح المنع يتساقطان، وتبقى أصالة عدم الإذن بحالها.

الصورة الرابعة: تعارض الفحوى مع الفحوى، و حكمه حكم تعارض المفهومين، و مع عدم الترجيح تبقى أصالة عدم الإذن معمولاً بها.

ولهذه الصورة قسم آخر: وهو أن يكون هناك إذن أو منع صريح، وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح، إذناً كان أو منعاً، ولكن لم تُعلم شهادتها بالمنع عن مقتضاه وإثباتها لخلافه.

١: في (هـ)، (ج)، (ح): بسبب، بدل ليست.

وذلك كما إذا قال لزيد: أدخل داري، وكان هو فاسقاً أو أجنبياً له، فإن علم الإذن بالحال، فلا شك في العمل بمقتضى الصريح.

وإن علم خلافه، كان علمنا أنه يزعم أن زيداً عادلاً، أو من أقربائه، ولم يكن كذلك واقعاً؛ فلا يحكم حينئذ بمقتضى الصريح، فنمنع زيداً عن الدخول؛ لما مر من أن الإذن أو المنع الصريح أمر حادث، وله علة في الواقع لا محالة، ويمكن أن تكون العلة زعم العدالة، أو القرابة، وأن تكون غيرهما، فإن كان الأول فهو متنفذ في المورد، فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد.

وأيضاً كونه مورد الحكم الصريح فرع كونه مطلقاً، أي: أدخل سواء كنت فاسقاً أو عادلاً، وهذا غير متصور في المورد، لزعم العدالة.

وأيضاً الإطلاق إنما يحكم به لأصالة الحقيقة، وهي غير جارية فيما نحن فيه كما مر. وكذا إذا كان المنع صريحاً أيضاً، ولكن حينئذ وإن لم يحكم بالمنع لأجل التصريح، ولكن المنع الأصلي يكون باقياً.

ومن هذا القسم: ضمان المشتري المقبوض بالبيع الفاسد بإذن البائع^١، إذا كان البائع جاهلاً بالفساد وزعم الصحة، حيث إن الفساد حالة صالحة لعدم الإذن، والبائع زعم انتفاءه.

الصورة الخامسة: تعارض الفحوى مع شاهد الحال. ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال؛ إذ لا فرق بين الصريح والفحوى إلا في كون دلالة أحدهما بالمنطوق، والآخر بالمفهوم، وهو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه.

الصورة السادسة: تعارض الحالين في الشهادة، كأن يكون شخص صديقاً لزيد، وكان سارقاً؛ فإن الأول يشهد بالإذن في الدخول، والثاني بالمنع. والتحقيق: أن الاعتبار هو الحالة المركبة، أي: ملاحظة الصديق السارق،

١: يعني: ضمان المشتري بالبيع الفاسد المقبوض بإذن البائع.

فيتبع ما تشهد به تلك الحالة، دون كل حالة بانفرادها .

ومن هذه الصورة ما لو كان زيد صديقاً لعمرو وزعم عداوته، أو كان عدواً وزعم صداقته؛ فإن مقتضى الواقع في الأول الإذن، وفي الثاني المنع؛ ومقتضى الزعم بالعكس .

والتحقيق: ما مر من جعل الحالة مركبة، وفرض الاستئذان معها من عمرو، أو من العرف^١، فيقال: هل تأذن لمن تزعم عداوته، و كان صديقاً واقعاً؟ أو لمن كان عدواً واقعاً وتزعم صداقته^٢؟ فما يحكم به هذه الحالة^٣ فهو المشهود به .
والحكم في الصورتين للواقع، دون الزعم بشهادة العرف والعادة، وحكم الخدس والوجدان، والقطع بأن مناط الرضى وعدمه: الأمور الواقعية، دون الزعمية .

تتمة :

قد عرفت أن كلاً من الأقسام الثلاثة للإذن - أي: الصريح، والفحوى، و شاهد الحال - معتبر شرعاً، مؤثر فيما يؤثر فيه مطلق الإذن . و أما ما لم يثبت تأثير مطلقه فيه، بل كان أمراً مخالفاً للأصل، لم يثبت تحققه إلا مع الإذن الصريح مثلاً، أو مع الفحوى، أو توقف مضافاً إلى الإذن على أمر آخر أيضاً، فلا يكفي في ثبوته مجرد ثبوت الإذن بأحد الثلاثة أيها كان، بل يقتصر فيه على القدر الثابت .
مثلاً: يثبت بالإجماع والأخبار جواز التصرف في مال الغير و أكله بمجرد رضاه وإذنه، فكل ما علم ذلك يحكم بإباحة التصرف، سواء علم بالإذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، بخلاف ما إذا علم رضى البائع ببيع ماله بضمن معين، كما إذا كان له مال قيمته عشرون ديناراً، وكان أراد بيعه في الأمس بهذه

١: في «ح»: المعروف، وفي «ب»: ومن العرف .

٢: في «ب»: هل يأذن لمن يزعم ... و يزعم .

٣: أي: في هذه الحالة .

القيمة ، ولم يكن راغب شراء ، فباعه غيره بغير توكيل منه ولا إذن صريح بمائة دينار ، فلا يحكم بلزوم البيع مالم يصرح بالإجازة على القول بصحة الفضولي ، ولا يترتب سائر آثار البيع عليه^١ .

و كذا : إذا شهد الحال بأن فلاناً راض بطلاق زوجته ، ولكن لا يطلقها لأجل صداقها ، فطلقها غيره في غيبته ، وأدى الصداق من نفسه ، فإنه لا يجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدة .

والسر : أنه لم يعلم ترتب هذه الآثار على الوقوع بمجرد الرضى .

و على هذا فما يوجد في كلام بعضهم^٢ في بحث الوقف ، من تجويز بعض التغييرات في الوقف ، أو بيعه مع تعطله ، استناداً إلى دلالة شاهد الحال على رضى الواقف بذلك حين الوقف ، لا وجه له ؛ لاقتضاء الوقف عدم الجواز ، ولأن الوقف - بعد تحقق الوقف - ليس ملكاً للواقف حتى يؤثر رضاه في جواز التصرف ، ولأن الرضى بالبيع من غير تصريح لا يؤثر في اللزوم . ولذا لو وقف على أكبر أولاده ، أو ذكور أولاده الذكور ، وحصلت للأصغر أو ذكور أولاده الإناث حالة نطق بأن الواقف راضٍ بأكمله منه ، لا نجوؤه .

و أغرب من ذلك ، ما قيل : من جواز صرف منافع الوقف في غير الموقوف عليه ، إذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضياً بصرفها فيه^٣ .

و لو جاز أمثال ذلك ، وأثرت دلالة شاهد الحال على الرضى فيها ، لأثرت دلالته على عدم الرضى أيضاً ، فلو كان الزوج سيء الخلق ، مغلول اليد ، مؤذياً للزوجة غاية الإيذاء ، لزم أن يحكم بفساد النكاح ؛ لدلالة شاهد الحال على عدم رضاها حال العقد بالنكاح لو علمت بالحال .

والله الهادي إلى الرشاد في جميع الأحوال .

١ : أي : لا يترتب شيء من آثار البيع عليه .

٢ : أنظر مختلف الشيعة : ٤٨٩ ، الرياض ٣١ : ٢ والمسالك ١ : ٣٥١ .

٣ : أنظر التنقيح الرائع ٢ : ٣٢١ .

عائدة (٤) في نفي الضرر والضرار

قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار،
وتحقيق المقام في ذلك يستدعي رسم أبحاث :

البحث الأول :

في نقل الأخبار الواردة في ذلك المضممار .
وهي كثيرة :

الأول : ما رواه العلامة في التذكرة ، وابن الأثير في نهايته ، وهو قوله عليه
السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »^١ .

والثاني : صحيحة البزنطي ، عن حماد ، عن المعلّى بن خنيس ، عنه عليه
السلام ، قال : « من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو له ضامن »^٢ .

والثالث : صحيحة الكناني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « من أضرّ بشيء من

١ : التذكرة ١ : ٥٢٢ ، النهاية ٣ : ٨١ ، والرواية موجودة في الفقيه ٤ : ٢٤٣ / ٧٧٧ ، وعنه في الوسائل
١٧ : ٣٧٦ أبواب موانع الإرث ب ١ ح ١٠ ، مرسله بعنوان : قال (أي النبي صلى الله عليه وآله) ، و
في التهذيب ٧ : ١٤٦ / ٦٥١ ، وفي مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ ، وحكى رواية الخدري لها في عوالي
اللاكي ١ : ٣٨٣ .

٢ : التهذيب ٩ : ٦٥١ / ١٥٨ ، الوسائل ١٣ : ٣٣٩ أحكام الهبات ب ٦ ح ٤ .

طريق المسلمين فهو له ضامن»^١.

و معنى ذلك^٢ الحديث وسابقه - والله سبحانه أعلم - أن من أضرّ في الطريق على أحدٍ بشيء فهو له ضامن، على أن تكون لفظتا (الباء) و (من) بمعنى (في) ويكون المجرور متعلقاً بقوله: (أضرّ) ويكون (الطريق) ظرفاً للإضرار. ويحتمل أن يكون ظرفاً للشيء، ويكون المجرور متعلقاً بمحذوف، ويكون المعنى: من أضرّ شيئاً كائناً في طريق المسلمين، أو بشيء كائن فيه، فهو له ضامن؛ ومآل المعنيين واحد.

ويمكن أن يكون المجرور بياناً للشيء، وتكون (الباء) في الحديث السابق أيضاً بمعنى (من) ويكون المعنى: من أضرّ بشيء من الطريق، بأن ينصب فيه ميزاباً، أو حفر فيه بئراً، أو وضع فيه حجراً، أو رشّ فيه ماءً، أو غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين، فهو ضامن لما يتلف بسبب ذلك الضرر.

والفرق بين ذلك^٣ المعنى وسابقه: أن هذا أخصّ منهما؛ لاختصاصه بما كان الضرر بسبب إحداث أمر في الطريق، وعمومهما. ويؤيد ذلك المعنى: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن الحلبي، وفيه: «كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه»^٤.

ويمكن أن يكون المراد هو الأخير، ولكن يكون معنى قوله: «هو ضامن» أنه ضامن لما أضرّ به من الطريق، لا لما تلف لأجل ذلك. ولكن ذلك بعيد؛ لعدم استعمال الضمان في مثل ذلك، بل عدم صحة إطلاقه، ومخالف لما فهمه جميع

١: الكافي ٧: ٣/٣٥٠، الفقيه ٤: ٣٩٥/١١٥، التهذيب ١٠: ٩١١/٢٣١، وص ٩٠٥/٢٣٠، الوسائل

١٩: ١٧٩ أبواب موجبات الضمان ب ٨ ح ٢.

٢ و ٣: كذا في الموضعين، والانصب فيهما: هذا

٤: الكافي ٧: ٢/٣٤٩، الفقيه ٤: ٣٩٦/١١٥، التهذيب ١٠: ٨٧٨/٢٢٣، الوسائل ١٩: ١٨١ أبواب

موجبات الضمان ب ٩ ح ١.

الأصحاب من الحديثين .

الرابع : رواية طلحة بن زيد ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم»^١ .

ولعل المراد منه : أن الرجل كما لا يضار نفسه ، ولا يوقعها في الإثم ، أو لا يعد عليها الأمر إثمًا ، كذلك ينبغي أن لا يضار جاره ، ولا يوقعه في الإثم ، ولا يعد عليه الأمر إثمًا .

الخامس : رواية عقبة بن خالد ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ، وقال صلى الله عليه وآله : لا ضرر ولا ضرار»^٢ .

السادس : رواية هارون بن حمزة الغنوي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع ، فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين ، بال رأس والجلد ، فقضى أن البعير برئ ، فبلغ ثمنه دنائير ، قال : فقال : «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ ، فإن قال : أريد الرأس والجلد فليس له ذلك ، هذا الضرار ، وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس»^٤ .

السابع : موثقة ابن بكير ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصاري بباب البستان ، وكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن . فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء ، فأبى سمرة ، فلمّا أبى جاء

١ : الكافي ٥ : ٣١ / ٥ ، وص ٢٩٢ / ٢ ، التهذيب ٧ : ١٤٦ / ٦٥٠ ، الوسائل ١٧ : ٣٤١ أبواب إحياء الموات ب ١٢ ح ٢ ، وفيه : ولا إثم .

٢ : في «ح» والفقهاء : ولا إضرار .

٣ : الكافي ٥ : ٢٨٠ / ٤ ، الفقيه ٣ : ٤٥ / ١٥٤ ، التهذيب ٧ : ١٦٤ / ٧٢٧ ، الوسائل ١٧ : ٣١٩ أبواب الشفعة ب ١٥ ح ١ .

٤ : الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٤ ، التهذيب ٧ : ٧٩ / ٣٤١ ، وص ٨٢ / ٣٥١ ، الوسائل ١٣ : ٤٩ أبواب بيع الحيوان ب ٢٢ ح ١ .

الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فشكا إليه، فأخبره^١ الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاري وما شكاه، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن؛ فأبى، فلماً أبى، ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق مذل في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار^٢.

الثامن: رواية ابن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي أيضاً واردة في واقعة سمرة مع الأنصاري، وهي: أن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، وكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال الأنصاري: يا سمرة لاتزل تفجأنا على حال لانحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريقي، و هو طريقي إلى عذقي. قال: فشكاه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فأرسل إليه رسول الله ﷺ، فاتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك، وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل؛ فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟! فقال له رسول الله ﷺ: خل عنه، ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا. قال: فلك اثنان؛ قال: لأريد (فلم يزل يزيده)^٣ حتى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا. فقال: لك عشرة في مكان كذا وكذا؛ فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة؛ فقال: لأريد. فقال له: رسول الله ﷺ: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار^٤ على المؤمن. قال: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثم رمى بها إليه. وقال له رسول الله ﷺ: انطلق،

١: في المصادر: وخبره، وهو أنسب.

٢: الكافي ٥: ٢/٢٩٢، الفقيه ٣: ١٤٧/٦٤٤، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٥١، الوسائل ١٧: ٣٤١ أبواب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣.

٣: في «ب»، «ج»: فجعل صلى الله عليه وآله يزيده.

٤: في «ح»: لإضرار.

فاغرسها حيث شئت»^١.

التاسع: رواية الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي أيضاً واردة في واقعة سمرة وقرية من سابقتها؛ إلا أنه ليس فيها لفظا الضرر والضرار، بل فيها: «إن رسول الله ﷺ قال: ما أراك يأسمة إلا مضاراً، اذهب يا فلان، فاقطعها، واضرب بها وجهه»^٢.

العاشر: مكاتبة محمد بن الحسين، عن أبي محمد عليه السلام، وفي آخرها: «فوق عليه السلام: يتقي الله عز وجل، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضار بأخيه المؤمن»^٣.

الحادي عشر: رواية أخرى لعقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع البئر، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء، ليمنع به فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار»^٤.

واعلم: أن فخر المحققين قد ادعى تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار في مبحث الرهن^٥.

البحث الثاني:

في بيان معنى الضرر والضرار.

في القاموس: ضره، وبه، وأضره، وضاره مضارة وضراراً^٦.

١: الكافي ٥: ٢٩٤/٨، الوسائل ١٧: ٣٤١ أبواب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤.

٢: الفقيه ٣: ٢٠٨/٥٩، الوسائل ١٧: ٣٤٠ أبواب إحياء الموات ب ١٢ ح ١.

٣: الفقيه ٣: ١٥٠/٦٥٩، الكافي ٥: ٢٩٣/٥، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٤٧، الوسائل ١٧: ٣٤٣ أبواب إحياء الموات ب ١٥ ح ١، وفيها: ولا يضر.

٤: الكافي ٥: ٢٩٣/٦، وفيه: نفع الشيء، الوسائل ١٧: ٣٣٣ أبواب إحياء الموات ب ٧ ح ٢.

٥: إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

٦: القاموس المحيط ٢: ٧٧.

وفي الصحاح: الضرّ خلاف النفع، وقد ضرّه وضرّاه بمعنى، والاسم: الضرر. إلى أن قال: والضرار المضارة^١.

وفي النهاية الأثرية: وفيه: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، الضر: ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً، وأضرّ به يضرّ إضراراً، فمعنى قوله: لا ضرر: أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه. والضرار: فعال من الضرّ. أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين. والضرر: ابتداء الفعل، والضرار: الجزاء عليه. وقيل: الضرر: ما تضرر به صاحبك، وتنتفع أنت به. والضرار: أن تضره من غير أن تنتفع. وقيل: هما بمعنى، والتكرار للتأكيد^٢. انتهى.

وفي المصباح: الضرّ: بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل، إذا فعل به مكروهاً. وأضرّ به يتعدّى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً. والاسم: الضرر. وقد يطلق على نقص في الأعيان. وضرّاه مضارة وضراراً: بمعنى ضره^٣. انتهى. وقيل: الضرر: هو الاسم. والضرار: هو المصدر، فيكون منهياً عن الفعل الذي هو المصدر، وعن إيصال الضرر الذي هو الاسم^٤.

أقول: إنّ الوارد في الأحاديث ثلاثة ألفاظ: الضرر، والضرار، والإضرار. وتلك الألفاظ الثلاثة وإن كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي، على ما يستفاد من أكثر كلماتهم، ولكنه ليس اختلافاً يختلف به الحكم المعلق عليها، بل الاختلاف في بعض الأوصاف للمعنى غير متعلّق كثيراً بما تعلّق به الحكم. فإنّ الضرر - سواء كان اسماً أو مصدرًا - يكون مآل المنفي بقوله: «لا ضرر» متّحداً، و يرجع إليه معنى الإضرار.

١: الصحاح ٢: ٧١٩.

٢: النهاية لابن الأثير ٣: ٨١.

٣: المصباح المنير ٢: ٣٦٠.

٤: نضد القواعد الفقهية: ١٧، قوانين الأصول ٢: ٥٢-٥٣، وانظر لسان العرب ٤: ٤٨٢.

وأما الضرار : فهو إن كان بمعنى الضرر كما قيل ، فواضح . نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه ، بل أخذت فيه المجازات ، أو الاثنية ؛ ولكن الظاهر من الرواية السادسة : عدم اعتبار شيء منهما فيه .

وبالجملة : الأمر في ذلك سهل جداً ؛ لظهور المعنى .

ثم لا يخفى أن الضرر - كما مر - خلاف النفع ، وهو بحكم العرف واللغة في الأموال : تلف شيء من مال شخص ، أو من مال نفسه ، عيناً كان أو منفعة ، بلا منفعة أو عوض له ، وإن كان فعل الغير ، فهو إتلاف شخص شيئاً من مال شخص أو نفسه .

وبعبارة أخرى ، الضرر : هو إخراج ما في يد شخص من الأعيان أو المنافع بلا عوض له . فكل ما كان صرفه وإتلافه لجلب نفع أو عوض حاصل لم يكن ضرراً . والنفع والعوض أعم من أن يكون دينياً أو دنيوياً ، في الآخرة أو الدنيا . والنفع في الأموال : هو حصول زيادة مالية عينية ، أو منفعة ؛ أو إيصال تلك الزيادة ، إذا كان النفع من فعل الغير .

والحاصل : أن كل عمل أو حكم صدر من أحد في ماله أو في مال غيره : فإما لا يحصل بسببه تبديل أو تغيير في ماله ، أو يحصل ، ولكن ما حصل بعوضه - من عين أو نفع أخروي أو دنيوي - مما يساويه عرفاً وعادة ، فهو ليس مما فيه نفع ولا ضرر .

وإن كان ما حصل بإزائه مما يزيد على ما بإزائه بحسب المتعارف ، فتلك الزيادة تسمى نفعاً .

وإن نقص عنه ، يسمى ذلك النقص ضرراً ، وكذا إن لم يحصل بإزائه شيء .

وكذا كل عمل أو حكم يوجب نقص ما في يد شخص ، من عين أو منفعة ، فهو ضرر ، أو إضرار وإن لم يكن تصرفاً في ماله . وكل عمل أو حكم يوجب حصول شيء عيني أو نفعي له فهو نفع له وإن لم يكن بسبب تصرف في ماله .

و على هذا، فلو كان لأحد متاع، قيمته عشرون ديناراً، فباعه أو باعه غيره بخمسة عشر ديناراً فقد أضربه. ولو باعه بخمسة وعشرين، فقد أوصل إليه النفع. ولو باعه بعشرين، لم يضربه ولم ينفعه، إلا إذا أراد المالك بيعه، فباعه الغير بهذا المبلغ بلا أجر، فإن نفس ذلك البيع منفعة حاصلة للمالك من الغير.

ولو منعه مانع عن بيع متاعه، فهو ليس إضراراً، بل منع عن نفع. وكذا لو كان له ملك ليس له نفع كقناة باثرة، وأراد إصلاحها، ومنعه مانع، فإنه مانع عن تحصيل النفع، لا أنه أضربه. بخلاف ما لو كان له قناة دائرة، فأرسل إليها ماءً، وخربت لأجله، فإنه ضرر. وكذا لو منعه عن تنقية بئر منها حتى خربت سائر الآبار.

ولو صرف بعض ماله في سبيل الله بنية القربة، فهو غير ضار بنفسه؛ لأن ما يازائه من درجات الآخرة أضعاف ما صرف من المال. بخلاف ما لو أعطاه فقيراً، لأجل الرياء وأمثاله، ولم ينفعه نفعاً دنيوياً أيضاً، فإنه قد أضرب نفسه. وهكذا.

البحث الثالث:

قال البدخشي في بيان نفي الضرر والضرار: الضرر والمضارة ممنوع منه شرعاً. وتحقيق ذلك: أن النفي هاهنا بمعنى النهي، بقرينة أن أصل الضرر واقع^١. انتهى. أقول: الحديث يحتمل معان ثلاثة:

أحدها: ما ذكره من حمل النفي على النهي، ويكون المراد: تحريم الضرر والضرار.

وثانيها: أن يكون النفي باقياً على حقيقته، ويكون المعنى: لا ضرر ولا ضرار مجوزاً ومشروعاً في دين الإسلام. والحاصل أن الله تعالى لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضرراً ولا ضراراً، ومآل ذلك أيضاً إلى الأول؛ إذ

١. شرح البدخشي «مناهج العقول في شرح منهاج الوصول» ٣: ١٧٢.

مفاده تحريم الضرر .

و ثالثها : أن يكون النفي باقياً على حقيقته ، ويكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار في دين الإسلام ، ويكون المعنى : لا ضرر ولا ضرار موجوداً ، ومتحققاً في دين الإسلام ، أي : ليس من أحكام دين الإسلام ما يوجب ضرراً أو ضراراً ، فكل ما كان فيه ضرر ، فليس منها .

و محصله : أن الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم بعضاً ، فكل ما كان متضمناً لضرر ، فهو ليس مما يرضى الله به ، وليس من أحكامه .

ثم إنه لا شك في أن مقتضى أصالة الحقيقة : هو الحمل على المعنى الأخير ؛ لأن الأول يوجب حمل الأخبار على المعنى الإنشائي ، والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف ، وكل منهما خلاف الأصل . مع أن قوله ﷺ : « في الإسلام » كما في الحديث الأول ، لا يتلائم مع المعنى الأول أصلاً ، فيكون المعنى الثالث متعيناً .

و أما الضرر الواقع : فهو لا يصلح قرينة للأول ؛ لأن المراد من الضرر الواقع إن كان مطلق الضرر فيكون كذلك ، ولكن قرينة المقام ، وهو كون النبي ﷺ في مقام بيان أحكام الدين والإسلام ، بل خصوص الرواية الأولى تدل على نفي الضرر والضرار في الإسلام من حيث هو إسلام ، وليس مثل هذا الضرر بواقع . وإن كان ما قيل من مثل القصاص والديات والتقاص وتضمن الغاصب ونحوها ، فمع منع كون مثلها ضرراً ، بل هي جائزة ، للضرر الواقع على الغير ، فجازها بنا في المعنيين الأولين أيضاً . والتوجيه بالتخصص مشترك .

هذا ، مع أن المعنيين الأولين يختصان بضرر العباد بعضهم بعضاً ، مع أننا نرى الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الأعم من ذلك ، مثلاً يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر أو ظنه في الطريق ، تمسكاً بنفي الضرر ، وأمثال ذلك .

فظهر مما ذكر : أن الموافق للأصل والأوفق بكلمات القوم : هو المعنى

الثالث، أي: الحمل على نفي ماهية الضرر ووجوده في الإسلام، ويلزمه أن كل حكم يتضمن ضرراً أو ضراراً، لم يكن من أحكام الإسلام؛ وإلا تحقق الضرر في الإسلام.

والحكم: أعم من الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة. فلا يتحقق تحريم، ولا كراهة، ولا وجوب، ولا استحباب ولا إباحة، يستلزم ضرر شخص من الأشخاص، فكل ما كان كذلك لا يكون حكماً للشارع. بل يستفاد من تلك الأحاديث: أن عدم الضرر، وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكماً شرعياً، حكم شرعي يجب اتباعه والأخذ به.

البحث الرابع:

لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيتان، فيفيدان العموم.

فعلى المعنى الأول: يكون النهي عن جميع أفراد الضرر.

وعلى الثاني: نفي لتجوز كل فرد منه.

وعلى الثالث: يكون نفياً لوجوده^١ كذلك.

ويكون المعنى: أنه لا ضرر مالياً بوجه من الوجوه، ولا بدنياً، ولا عرضياً، ولا غير ذلك من المضار، متحققاً في أحكام الشرع، فيدل نفي الضرر على أن كل حكم يتضمن أو يستلزم ضرراً أو ضراراً، فهو ليس من أحكام الشرع والإسلام، فلا يجب اتباعه.

ومن هذا تظهر كيفية الاستدلال في المسائل الفقهية بتلك الأخبار، فإنه يستدل بها على نفي كون ما يوجب ضرراً أو ضراراً حكماً شرعياً، وأما تعيين أصل الحكم فموقوف على دليل آخر.

مثلاً: إذا كانت المبايعة مما يوجب ضرراً على البائع بسبب الغبن، فيحكم

١: في «ج»: نفياً للجنس.

بتلك الأخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة من أحكام الشرع ، وأما أن الحكم هو خيار البائع ، أو فساد المبايعة ، أو ضمان المشتري للتفاوت ، فهو يحتاج إلى عناية أخرى .

البحث الخامس :

قد ظهر مما ذكر : أن نفي الضرر والضرار في الأحكام الشرعية ، من الأصول والقواعد الثابتة بالأخبار المستفيضة ، المعتضدة بعمل الأصحاب ، الموافقة للاعتبار ، المناسبة للملة السميحة السهلة ، المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة ، كما ورد في الكتاب ^١ والسنة ^٢ ، فهذا أصل من الأصول كسائر القواعد والأصول الممهدة ، و دليل شرعي يستدل به في موارد .

فإن لم يكن له معارض ، فالأمر واضح . وإن كان ، بأن يدل دليل آخر على ثبوت حكم شرعي يلزم منه ضرر ، فيعمل فيهما بمقتضى التعارض والترجيح . وقد يعارض نفي الضرر نفسه ، بأن يكون الأمر مردداً بين حكمين يستلزم كل منهما ضرراً على أحد ، فالحكم الترجيح إن كان ، وإلا فالتوقف ، أو التخير . ولا يخفى أن مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الأصول : أنه من الأدلة الشرعية ، لا أنه أصل كأصل البراءة والاستصحاب ، وأصل الحقيقة ، و أمثالها ، حتى لا يعارض دليلاً أصلاً .

والتوضيح : أنهم قد يقولون : إن القاعدة الفلانية من قبيل الدليل ، دون الأصل ، حتى لا يعارض دليلاً ^٣ .

١ : وهو قوله تعالى : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ الحج ٢٢ : ٧٨ ، وقوله تعالى : ﴿ ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له ﴾ الأحزاب ٣٣ : ٣٨ .

٢ : الكافي ٣ : ٢/٤ ، وص ٣٣/٤ ، التهذيب ١ : ١٠٩٧/٣٦٣ ، الاستبصار ١ : ٢٤٠/٧٧ ، الوسائل ١ : ٣٢٧ أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥ .

٣ : في « ح » زيادة : أصلاً .

ومرادهم من الأصل هنا: كل ما ثبت، لولا الدليل على خلافه. وبعبارة أخرى: ما يدل على ثبوت شيء لولا الدليل على خلافه، ومن الدليل: ما يدل على ثبوت شيء مطلقاً.

والفرق: أن الأول لا يعارض دليلاً أصلاً، سواء كان موضوع الدليل أعم من موضوعه مطلقاً، أو من وجهه، أو أخص. والثاني: يُعارض مع الأدلة، ويعمل حين التعارض بما يقتضيه التعادل والتراجع.

مثلاً قوله ﷺ: «كل ماء طاهر» دليل على طهارة الماء. فإذا ورد: «كل شيء نجس» يتعارضان، والأول أخص مطلقاً، فيخصص الثاني به.

وإذا ورد: «كل شيء ملاقي للنجاسة نجس» يتعارضان بالعموم من وجه، ومحل التعارض: الماء الملاقي للنجاسة، فيعمل فيه بمقتضى التراجع.

وإذا ورد: «كل ماء ملاقي للنجاسة نجس» يكون أخص مطلقاً من الأول، فيخصصه.

وأما قوله ﷺ: «كل ماء لم تعلم نجاسته فهو طاهر» أو «كل ماء طاهر حتى يعلم أنه نجس» فهو دليل على أصالة طهارة الماء، لا على طهارته، فهو دليل على الأصل^١، ولا يعارض شيئاً من المذكورات، فإنّ كلاً منها دليل شرعي عام، شامل للماء مطلقاً، أو الماء الملاقي للنجاسة، فهو يكون معلوم النجاسة، فيكون خارجاً عن مدلول كل ماء لم تعلم نجاسته، ويكون الماء معلوم النجاسة حينئذ.

ويعلم كون شيء من باب الدليل أو الأصل، بكونه مقيداً بعدم الدليل على خلافه ومطلقاً، فإن كان مقيداً، فهو من باب الأصل، كأصل البراءة والحقيقة و أمثالهما، فإنه ليس هناك دليل دالّ على براءة ذمّة كل أحد من التكليف، ولا على كون كل لفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، بل الثابت: هو براءة الذمّة ما لم يعلم الشغل، والاستعمال في الحقيقة ما لم يُعلم التجوّز، ولو كان هناك دليل

١: في «ج»: فهو الأصل.

على أن كل لفظ حقيقة مطلقاً، لكان ذلك معارضاً مع قرائن المجازية .
 وإن كان مطلقاً فهو الدليل ، نحو قوله : «لا ضرر ولا ضرار» .
 فإن قيل : هو أيضاً مقيد لامحالة بقيد لولا الدليل على خلافه .
 قلنا : نعم ، ولكن كل ما يعارضه أيضاً مقيد بذلك ، فلا يمنع هذا القيد من
 التعارض .

البحث السادس :

قد أشرنا فيما سبق إلى أن نفي الضرر والضرار إنما يصلح دليلاً لنفي الحكم
 إذا كان موجباً للضرر ، وأما إثبات حكم وتعيينه فلا ، بل التعيين محتاج إلى دليل
 آخر .

ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم^١ ، من الحكم بضمان الضار والمتلف
 بحديث نفي الضرر ، فإنّ عدم كون ما ارتكبه حكماً شرعياً لا يدل على الضمان ،
 بل ولا على الجبران مطلقاً ، كما قيل^٢ .

نعم لو قيل : إنّ معنى الحديث : لا ضرر بلا جبران ، لدلّ على تحقق الجبران ،
 وهو أيضاً لا يثبت ضمان الضار ، لإمكان الجبران من بيت المال ، أو في الآخرة ،
 أو في الدنيا من جانب الله سبحانه ، بأن يفعل ما ينتفع من استضرّ به بقدر ما
 استضرّ أو أزيد .

نعم : إذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر ، أي كان عدمه موجباً
 للضرر مطلقاً ، و انحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفلاني ، يحكم بثبوته بدليل
 نفي الضرر . ولكن الثبوت حينئذ أيضاً ليس بنفي الضرر خاصة ، بل به و
 بالانحصار بذلك . وهذا موجب للتعين في غير هذا المورد أيضاً ، كما إذا كان

١ : أنظر الوافية للفاضل التنوني : ١٩٣ - ١٩٤ .

٢ : القائل هو المحقق القمي في قوانين الأصول ٢ : ٤٨ .

هناك احتمالات ثلاثة مثلاً، و كان اثنان منها موجباً للضرر، يحكم بتعيين الثالث لولا دليل آخر غير الأصل على انتفائه. وكذا إذا كان أحدها موجباً للضرر، والآخر منافياً للدليل شرعي آخر غير الأصل، فيحكم بتعيين الثالث إذا لم يكن على نفيه دليل غير الأصل.

وأما الأصل: فهو غير صالح للنفي هناك؛ لأنّ بطلان غيره دليل على ثبوته.

بقي هاهنا أمر آخر: وهو أنّ الضرر - كما مر - هو ما لم يكن بإزائه عوض، والعوض - كما أشرنا إليه - يعم الأخرى أيضاً، والعوض الديني مما يمكن درك وجوده أو انتفائه، بخلاف الأخرى، وعلى هذا فكيف يمكن فهم أنّ الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له، حتى يكون ضرراً؟

ودفعه: أنّ الضرر هو الذي لم يكن بإزائه عوض معلوم أو مظنون، واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر، مع أنّ العوض الأخرى معلوم الانتفاء بالأصل.

فإن قيل: هذا ينفع إذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلاً في عموم دليل شرعي، وأما إذا كان داخلاً فيه - سيما إذا كان من باب الأوامر وأمثاله - يثبت العوض، ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عموم^١، مع أنّه مخالف لكلام القوم.

مثلاً إذا ورد: إذا استطعتم حجّوا، وإذا دخل الوقت صلّوا، يدل بعمومه على الأمر بالحج والصلاة في كل وقت حصلت الاستطاعة أو دخل الوقت وإن تضمّن ضرراً كلياً، والأمر يدل على العوض فلا يكون ضرراً.

قلنا: الأمر تعلّق بالحج والصلاة، ولازمه تحقق الأجر المقابل لماهية الحج والصلاة، المتحقق في حالة عدم الضرر أيضاً؛ وأما حصول عوض في مقابل

١: في (هـ)، (ح): عموم.

الضرر وأجر له، فلا دليل عليه.

نعم لو كان نفس الضرر مما أمر به، يحكم بعدم التعارض، وعدم كونه ضرراً، كما في قوله: «إذا ملكتم النصاب فزكوا» وأمثاله.

البحث السابع:

تحديد الضرر المنفي موكول إلى العرف، أي: ما يسمّى ضرراً عرفاً، فما لا يكون كذلك - وإن كان فيه نقص شيء كمثقال خنطة - لا يعدّ ضرراً، وليس منفيّاً، ولا يعارض نفيه أدلة ثبوت الأحكام، بل الضرر قد يختلف باختلاف الأشخاص^١ والأموال، والبلاد، والأزمنة، وفي الأحكام المتعارضة، مثلاً: إذا كان أحد في الصلاة عند زرع كثير له، وأراد أحد أخذ سنبله واحدة من زرع، فلا يقال: إنه ضرر منفي، فيعارض «لا تبطلوا أعمالكم»^٢ بخلاف ما لو أخذ نصف مازرع، وأمثاله.

وعلى الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد. ولكن بعد صدق الضرر عرفاً لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيّاً، وكون نفيه معارضاً لأدلة الأحكام. وأما ما قيل^٣: من تعيّن أخفّ الضررين عند التعارض، فهو لا يستفاد من حديث نفي الضرر؛ فإن كان تقديم أخفّهما قاعدة ثابتة بدليل آخر، أو دلّ عليه دليل في مورد خاص، فيتّبع، والأفلا وجه له.

البحث الثامن:

من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر: ما لو استلزم تصرف أحد في ملكه تضرر الغير، فإنه يُعارض ما دلّ على جواز التصرف في المال، مثل قوله ﷺ:

١: في «هـ، ح»: في بدل و.

٢: محمد ٤٧: ٣٣.

٣: القائل هو المحقق القمي في قوانين الأصول ٢: ٥٠.

«الناس مسلطون على أموالهم»^١ والتعارض بالعموم من وجه، فقد ترجّح أدلة نفي الضرر بما مر من المعاضدات، وقد يرجّح الثاني.

وقيل: لو استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير، فهل هذا من الضرر المنفي أم لا؟ مقتضى العمومات ذلك، وما ذكره الأصحاب مثل العلامة في التحرير، في كتاب إحياء الموات، حيث قال: للرجل أن يتصرف في ملكه وإن استضرّ جاره^٢، إلى آخر ما قال، فالظاهر: أنه لا ينافي ما ذكرنا، فإن المراد من نفي الضرر: نفيه رأساً، فلا يكفي في نفيه انتفاؤه من الخارج^٣ إذا تضرر المالك أيضاً بعدم التصرف، بل هو أولى بالمراعاة.

نعم لو أمكن دفع الضرر عنهما جميعاً، لزم العمل عليه، فترك إضرار الجار لم يُعلم وجوبه مع تضرر نفسه؛ فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخلة سمرة، فإن رسول الله ﷺ أراد الجمع بين الحقين، بأن يستأذن سمرة في الدخول، أو يبيع نخلته بأعلى القيم، أو نحو ذلك، ولم يرض، فحكم بقلعها ورميها. فإن تصرف سمرة كان في ملكه، ولكن بحيث يتضرر الأنصاري.

فظهر: أن التصرف في ملك نفسه إذا أوجب تضرر الجار مع إمكان رفعه بحيث لا يحصل ضرر له، منفي حرام.

نعم لو كان التصرف بقصد الإضرار، فهو حرام، وإن لم يمكن رفعه عن جاره بنحو آخر، فهو أحد محتملات حكاية سمرة^٤. انتهى.

أقول: وجه التردد في كون التصرف في ملكه، المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفي أم لا: أن النسبة بين دليل نفي الضرر، وعمومات جواز التصرف

١: السنن الكبرى ٦: ١٠٠، سنن الدارقطني ٣: ٢٦ حديث ٩١، تذكرة الفقهاء ١: ٤٨٩، عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨.

٢: التحرير ٢: ١٣٦.

٣: كذا.

٤: هذا الكلام بطوله للمحقق القمي في قوانين الأصول ٢: ٥٠.

في المال عموم من وجه، فيكون أحدهما مخصصاً قطعاً، ولكنه لما لم يكن معلوماً، يحصل التردد في عموم كل منهما وشموله للمورد، ومقتضى عمومات نفي الضرر وإن كان نفي ذلك أيضاً، ولكن مقتضى عمومات جواز التصرف في المال، خلافه.

وكلام العلامة في التحرير أعم من أن يكون تصرف الرجل في ملكه لدفع الضرر عن نفسه، أو لجلب النفع، فحمله على الأول والحكم بعدم المنافاة لكون هذا الضرر أيضاً منفيّاً، لوجه له، بل يمكن أن يكون كلامه مبنياً على ترجيح عمومات التصرف، أو إسقاط المتعارضين والرجوع إلى أصالة جواز التصرف، أو غير ذلك.

وقوله: نعم لو أمكن دفع الضرر عنهما جميعاً لزم العمل عليه، هذا صحيح إذا لم يكن ما يرفع به الضرر عنهما مما كان مخالفاً لدليل آخر غير الأصل على ما مرّ، ومع ذلك إذا كان ما يرفع به الضرر متعدداً، يلزم الحكم بالتخير بين جميع ما يتنفي به الضرر.

وقوله: فإن رسول الله ﷺ أراد الجمع بين الحقين، الظاهر أنه تفريع على قوله: نعم لو أمكن دفع الضرر. وعلى هذا فكان اللازم أن يأمره رسول الله ﷺ بالاستئذان أو البيع؛ لأنه مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما دون القلع؛ لأنه ضرر على سمرة.

وقوله: نعم لو كان التصرف بقصد الإضرار إلى آخره، فهو كذلك، والإجماع يدل عليه، والأخبار والآيات الواردة في موارد مختلفة تثبت^١.

ومنه يظهر: أن هذا التصرف - أي بقصد الإضرار - خارج عن عمومات جواز التصرف في الملك، بل مطلق ما كان متعلقاً بهذا القصد، وكان المقصود منه الإضرار، يكون حراماً.

و هذا هو السبب في أمر النبي بقلع نخلة سمرة، حيث إنه ﷺ لما أمره بالاستئذان، أو البيع ولم يقبل، علم ﷺ أن قصده من بقاء ملكه هنا ليس إلا الإضرار؛ إذ لو كان القصد الانتفاع به، لتحقق بالاستئذان أيضاً، ولذا قال ﷺ: «ما أراك إلا رجلاً مضاراً» أو «إنك رجل مضار» وهذا الإبقاء ليس واجباً، فأمر بقلعه.

و أما تضرر سمرة بالقلع، فيمكن أن يكون هذا بخصوصه خارجاً عن الضرر المنفي بالعموم، لوجه خاص فيه، فإنّ العمومات تُخصَّص بتخصيص الرسول ﷺ، سيما مع ما ظهر من سمرة من عدم قبول نخيلات الجنة بعوض هذا النخل، المنبئ عن نفاقه، أو عدم اعتقاده، فتأمل.

البحث التاسع:

قيل في تحقيق (نفي العسر والخرج) و (نفي الضرر) ما عبارته ذلك بعد التلخيص وحذف بعض الزوائد: إن معنى نفي العسر والخرج والضرر في كلام الله ورسوله وخلفائه، أما في الأولين: فهو أنه تعالى لا يرضى للعباد بالعسر والخرج، ولا يجعل عليهم ما يوجبهما. وأما في الضرر: فهو أنه تعالى أيضاً لا يفعل ما يضرّ العباد به، أو لا يرضى بإضرار بعض عياده بعضاً، فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه، ولا يجب تحمله عن الضار؛ ويحرم على الضار إيصال الضرر. ويمكن إجراء المعنيين في العسر والخرج أيضاً.

وقد تداول الاستدلال في جميع تلك الموارد: أما في عدم إضرار الله تعالى بعباده، كما في وضع المؤن في الزكاة، وأما في عدم جواز إضرار العباد بعضهم بعضاً فكثير. وكذلك العسر والخرج.

أما المنفي عن فعله تعالى: كما في القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض. وأما عن فعل الغير: فكما في تكليف الوالدين ما يوجب الحرج على الولد.

ثم إن تلك المذكورات، إما ترُدُّ على التكاليف الثابت نوعها، أو على نفس التكليف، فتنفيه رأساً.

ثم الإشكال في هذا المقام من وجهين:

الأول: أن نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يُجامع ما نشاهد من التكليف بالجهد، والحج، والصيام في الأيام الحارة، والجهد الأكبر، وأمثالها؟

والثاني: أننا نرى الشارع لم يرضَ لنا في بعض التكاليف بأدنى مشقة، كما نشاهد في أبواب التيمم. ونرى عدم السقوط في كثير منها بأكثر من ذلك.

وكذلك الكلام في الضرر المنفي، فإننا نرى التكليف بالخمسة، والزكاة، و صرف المال في الحج، وفي إنفاق الوالدین، وغيرهما، مع ما فيه من الضرر، وكذا نرى عدم الرضى بالضرر فيما هو أقل من ذلك.

والذي يقتضيه النظر بعد القطع بأن التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة: أن المراد بنفي العسر والخرج والضرر: نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر، الذي هو معيار مطلقات^١ التكاليف. بل هي منفية من الأصل إلا فيما ثبت، و بقدر ما ثبت.

والحاصل أننا نقول: إن المراد أن الله تعالى لا يريد بعباده العسر، والخرج، والضرر، إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف^٢ الأوساط، وهم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً، أو ثبت، ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة.

ثم إن ذلك النفي: إما من جهة تنصيص الشارع، كما في كثير من أبواب الفقه من العبادات، وغيرها، كالتقصير في السفر والخوف في الصلاة، والإفطار في الصوم، ونحو ذلك. وإما من جهة التعميم، كجواز العمل بالاجتهاد للغير

١: في «ج»: مطلق.

٢: في «ه»: المتعارف.

المقصر في الجزئيات، كالوقت، والقبلة ونحوها؛ أو الكليات، كالأحكام الشرعية للعلماء^١. انتهى.

أقول: لا كلام لنا هنا فيما ذكره لتحقيق نفي العسر والحرج، وإنما هو يأتي في عائدة أخرى.

وإنما الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الإشكال عن نفي الضرر، فإن الكلام فيه: في أصل الإشكال، وفي دفعه معاً.

أما الأول: فلما ذكرنا سابقاً، من أن صدق الضرر عرفاً إنما هو إذا كان نقصان مما لم يثبت بإزائه عوض مقصود للعقلاء يساويه مطلقاً. وأما مع ثبوت ذلك بإزائه، فلا يصدق الضرر أصلاً، سيما إذا كان ما بإزائه أضعافاً كثيرة له، و خيراً منه بكثير.

ولاشك أن كل ما أمر به من التكاليف الموجبة لنقص في المال، من الخمس، والزكاة، والحج، والصدقة، والإنفاق على العيال، و أمثالها، مما يثبت بإزائها أضعاف كثيرة في الآخرة، و ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه﴾^٢ و ﴿ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة﴾^٣ الآية و ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء﴾^٤. بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا أيضاً، وكيف يكون مثل ذلك ضرراً إلا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر.

ولو قال رجل يُظن صدق وعده: إن من أعطى عبدي شيئاً أعوضه ضعفه، فأعطى رجل عبده، لا يقال: إنه أضر بنفسه؛ فكيف في حق من لا خلف لوعده،

١: قوانين الأصول ٢: ٤٧.

٢: البقرة ٢: ٢٤٥، الحديد ٥٧: ١١.

٣: التوبة ٩: ١٢١، وتمامها: ﴿ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾.

٤: البقرة ٢: ٢٦١.

ولا كذب في قوله؟!

نعم إنما يصح الاستشكال: فيما لم يكن بإزائه ثواب دنيوي أو أخروي، ولم يكن لجبر نقص آخر، كالقصاص ودية الجنايات و أمثالها لو وجد مثله في الشريعة، كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم. فإن وجد مثله، فلا إشكال أيضاً؛ لأنه يكون من باب التخصيص، فإنه كما لا إشكال في تخصيص سائر العمومات، حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، فكذا هنا.

وهذا وإن كان جارياً في جميع التكاليف، مثل الزكاة والخمس والإنفاق و أمثالها لو قلنا بكونها ضرراً، ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التأكيد في نفي الضرر والضرار، بعيد غاية البعد.

و أما الثاني: فلا أنه على ما ذكره في دفع الإشكال: تكون قاعدة نفي الضرر من باب أصل البراءة، دون الدليل، فلا تعارض دليلاً أصلاً؛ إذ يكون نفي الضرر مقيّداً بغير التكاليف الثابتة، ويكون موضوع الضرر المنفي: ما هو زائد عن أصل طبائع التكاليف، فكل تكليف ثبت بالخصوص، أو العموم، أو الإطلاق، أو التقييد، يكون خارجاً عنه، فكل ما كان عليه دليل عام، أو خاص، لا تعارضه قاعدة نفي الضرر.

وهذا مناف لاستدلالات الفقهاء، بل لما صرح به هذا القائل.
إلّا أن يقال: إن مراده ليس أن نفي الضرر مقيّد في نفسه بهذا القيد العام، حتى يكون من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، و لا تكليف إلا بعد البيان، بل مراده: أنه بعد ملاحظة عمومات التكاليف و خصوصاتها، و ملاحظة معارضاتها^١ مع قاعدة نفي الضرر، و أعمال القواعد الترجيحية، و إخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الضارة، يقيّد حديث نفي

١: في «ب»: معارضتها.

الضرر والضرار بغير هذه المخرجات ، فافهم .

البحث العاشر :

ما يكون جبراً للضرر واقع من شخص على غيره من الإلزامات ، فهل هو ضرر أم لا ؟ و تظهر الفائدة عند التعارض ، كما إذا أتلّف شخص مال غيره ، فلو لم نقل بكون إلزام المثل أو القيمة ضرراً ، يحكم بلزوم المثل أو القيمة على المتلف بلا معارض . ولو قلنا بكونه أيضاً ضرراً ، يحصل التعارض بين الضررين .

والتحقيق : أن الإلزامات على قسمين :

أحدهما : ما هو موجب لزوال الضرر المتحقق أولاً ، كإعطاء المثل ، أو القيمة ، فإنّ معه لا يكون ضرر على من تلف ماله .

وثانيهما : ما ليس كذلك ، كقصاص الجنايات وأمثالها ، فإنه عقوبة على المضرّ ، لا جبراً للضرر من حصل عليه الضرر .

فما كان من الأول لا يعدّ ضرراً ؛ لأنّ بإلزامه يندفع الضرر عن صاحب المال ، فيخرج المتلف ببذله عن كونه مضرّاً ، وهو نفع عظيم ؛ لأنّ الإضرار فعل محرّم موجب للعقاب ، وقد وقع النهي عنه في الأخبار ، ومثل ذلك ليس ضرراً ، بل دفع ضرر عظيم عن نفسه بأمر يسير .

وما كان من الثاني يكون ضرراً ؛ لأنّه لا يدفع الضرر الأول ، فلا يحكم بثبوته بمحض الإضرار ، بل لابد من دليل آخر .

البحث الحادي عشر :

لا فرق في نفي الضرر والضرار ، ونفي كونهما من الأحكام الشرعية : بين ما إذا أذن به من يحصل عليه الضرر أم لا ، رضي بالضرر أم لم يرض ، لعموم الأخبار .

فلا يفيد إذن صاحب المال مثلاً في إتلافه في إباحة الإتلاف ، ولا في نفي

الإلزام بالمثل أو القيمة فيما أوجبه الضرر ، لصدق الضرر ، إلا فيما حصل بسببه نفع دنيوي أو أخروي ، كالضيافة و أمثالها ، فإنه ليس ضرراً حقيقة .
نعم لو دل دليل من إجماع أو نص ، على عدم الإلزام بالمثل أو القيمة ، أو تجويز الضرر مع الإذن في موضع خاص أو مطلقاً ، يكون ذلك خارجاً بالدليل .

عائدة (٥)

في بيان معنى لفظ «البأس» في الأخبار

قد كثر ذكر لفظ «البأس» في الأخبار، كقولهم : لا بأس بكذا، و كقولهم : إن كان كذا فلا بأس فيه، و هو يدل بالمفهوم على أنه إن لم يكن كذا، ففيه بأس، فهل تثبت به الحرمة، أو الأعم منها و من الكراهة؟ و كذا الثابت من المنطوق: هل هو الإباحة، أو الجواز الشامل للكراهة أيضا؟

والظاهر في الأول: الأول، وفي الثاني: الثاني؛ لأنّ البأس: هو العذاب، والشدة، والخوف؛ و شيء منها لا يكون إلّا في الحرام. قال الله سبحانه: ﴿فلما أحسّوا بأسنا إذا هم منها يركضون﴾^١. قال أبرع علي في مجمع البيان: أي: فلما أدركوا بحواسّهم بأسنا أي: عذابنا^٢.

و قال البيضاوي: فلما أدركوا شدة عذابنا^٣. و كذا في الصافي^٤.

١: الانبياء ٢١: ١٢.

٢: مجمع البيان ٧: ٤١.

٣: انوار التنزيل و أسرار التأويل ٤: ٣٦.

٤: تفسير الصافي ٣: ٣٣٢.

وقال^١ في شرح قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٢: البأس: الحرب، وأصله: الشدة.

وفي الصافي في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَحِينَ الْبَاسِ﴾^٣: عند شدة القتال^٤.

وقال الجوهرى: البأس: العذاب، والبأس: الشدة في الحرب^٥.
وقال في النهاية الأثرية: بَؤْسٌ يَبُؤُسُ - بِالضَّمِّ فِيهِمَا - بَأْسًا: إِذَا اشْتَدَّ حَزَنُهُ قَالَ: وَمِنْهُ حَدِيثُ عَلِيٍّ: «كُنَّا إِذَا اشْتَدَّ الْبَاسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ» يريد الخوف، ولا يكون إلا مع الشدة^٦.

وقال في القاموس: البأس: العذاب والشدة في الحرب. إلى أن قال: والبأساء والأبؤس: الداهية، ومنه عسى الغوير أبؤساً، أي: داهية. والبئيس، كفعيل: الشديد^٧.

وقال الطريحي في مجمع البحرين: البأس: الشدة في الحرب، والبأس: العذاب. ومنه قوله تعالى: ﴿لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾^٨ أي: عذابنا. وقال أيضاً: البأس: الخضوع والخوف. وقال: وقد تكرر في الحديث: لبأس بذلك، ومعناه: الإباحة والجواز^٩. انتهى.

وعطفه الجواز على الإباحة لا يخلو عن شيء، ويمكن أن يكون مراده: أنه يستعمل نفي البأس في الموضعين، حيث إن العذاب منفي في

١: يعني: أباعلي، أنظر مجمع البيان ٨: ٣٤٦.

٢: الأحزاب ٣٣: ١٨.

٣: البقرة ٢: ١٧٧.

٤: تفسير الصافي ١: ١٩٦.

٥: الصحاح ٣: ٩٠٦.

٦: النهاية ١: ٨٩.

٧: القاموس ٢: ٢٠٦. ولكن فيه وفي «هـ»: اليأس كفعيل، الشديد.

٨: المؤمن (غافر) ٤٠: ٨٥.

٩: مجمع البحرين ٤: ٥١، ٥٠.

المباح والجائز معاً. فقولهم: لا بأس بذلك؛ يستعمل في المباح، ويستعمل في الجائز.

والمراد من استعماله في المباح، ليس أن المراد من نفي البأس: الإباحة، بل المراد: أنه أستخدم في المورد المباح، فالمراد في الموضعين نفي العذاب، وأما تساوي الطرفين فيعلم من الخارج.

ومما يؤيد أن المراد من نفيه نفي الحرمة، ومن إثباته إثباتها: نفي^١ البأس في الأخبار عما يكره قطعاً، كما في الاستحطاط بعد الصيغة، فإنه مكروه نصاً وإجماعاً؛ ومع ذلك، نفى عنه البأس في الأخبار، كما في رواية معلّى بن خنيس: الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع، قال: «لا بأس»^٢.

ورواية يونس بن يعقوب: الرجل يشتري من الرجل المبيع^٣ فيستوهبه بعد الشراء من غير أن يحمله على الكره، قال: «لا بأس به»^٤.

وفي الذبح في الليل؛ فإنه مكروه بصريح الروايات^٥، ونفى عنه البأس في صحيحة البرزطي، قال: سألت الرضا عليه السلام عن طروق الطير بالليل في وكرها، فقال: «لا بأس بذلك»^٦. ومثلها صحيحة صفوان^٧.

وفي الصلاة في بيت الحمام إذا كان طاهراً، مع تحقق الكراهة فيه، كما في مرسلة الفقيه، عن علي بن جعفر، أنه سأل أخاه عن الصلاة في بيت الحمام،

١: في «ج»: أنه قد ينفى.

٢: التهذيب ٧: ١٢٣٣/١٠١٨، الاستبصار ٣: ٧٣/٢٤٤، الوسائل ١٢: ٣٣٣ أبواب آداب التجارة ب ٤٤ ح ٣.

٣: في «ج»: المتاع، وفي «ب» والمصادر: البيع.

٤: الفقيه ٣: ١٤٦/٦٤٥، الوسائل ١٢: ٣٣٤ أبواب آداب التجارة ب ٤٤ ح ٧.

٥: الكافي ٦: ٢٣٦/٣٠٢، التهذيب ٩: ٦٠/٢٥٤، الوسائل ١٦: ٣٣٥ أبواب الذبائح ب ٢١ ح ١ و ٢.

٦: التهذيب ٩: ١٤/٥٣، الاستبصار ٤: ٦٥/٢٣٢، الكافي ٦: ٢١٥/١، الوسائل ١٦: ٢٩٠ أبواب الصيد ب ٢٩ ح ١، ونذكر: أن هاتين الروايتين تنفيان البأس عن الصيد في الليل، والمكروه في مفروض المسألة هو الذبح في الليل.

قال : «إذا كان الموضع نظيفاً، فلا بأس»^١ إلى غير ذلك . وهذا هو المستفاد من كلام^٢ الفقهاء أيضاً .

قال ابن إدريس في السرائر : و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذه ملاحى ، و كذلك بيع العنب ممن يجعله خمراً ، فإنه مكروه ، وليس بحرام^٣ ، و غير ذلك . ثم إن هذا مقتضى معناه الحقيقي ، و قد يستعمل في غيره بضرب من المجاز ، كما في المكروه ، فإنه قد ورد في بعض الأحاديث : إثبات البأس للمكروه ، فيكون مجازاً ، و لا يصار إليه إلا مع قرينة دالة عليه .

١ : الفقيه ١ : ٧٢٧/١٥٦ ، الوسائل ٣ : ٤٦٦ أبواب مكان المصلي ب ٣٤ ح ١ .

٢ : في «ج» : كلمات .

٣ : السرائر ٢ : ٣٢٧ .

عائدة (٦)

في مقدمة الحرام

مقدمة الحرام إن كانت سبباً له، فهو حرام و معصية، كما ثبت في الأصول، كوضع النار على يد زيد، بعد النهي عن إحراقها، فلا يجوز له وضعها عليها مطلقاً.

وإن كانت شرطاً له، فإن لم يكن قصده من فعله التوصل إلى المحرم، فلا شك في عدم حرمة، وعدم كونه معصية، كما إذا أوقد ناراً في المثال، أو اشترى فحماً أو حطباً، أو سافر إلى بلدة فيها من نهى عن قتله، أو فيها فاحشة، أو خمر^١، إلى غير ذلك، من غير أن يريد بهذه الأمور^٢ التوصل إلى الحرام.

وإن قصد من فعله التوصل إلى المحرم، كان يسافر إلى البلدة المذكورة لأجل قتل الرجل، أو شرب الخمر، ونحوهما، فالظاهر كون هذا الفعل معصية و حراماً.

فلو سافر بهذا القصد، وحصل له مانع عن فعل أصل الحرام، ولم يفعله، يكون آثماً بأصل السفر، عاصياً به، مستحقاً للعقاب لأجله، بل لو فعل المحرم،

١ : باعتبار أن الحضور في ذلك البلد مقدمة للقتل أو للزنا أو شرب الخمر .

٢ : يعني : إيقاد النار، و شراء الفحم أو الحطب، والسفر .

يكون^١ العقاب والإثم لأجلهما.

ويتفرع عليه أيضاً: حرمة المعاونة على هذه المقدمة إذا فعلت بقصد التوصل وإن لم يعلم أنه يحصل له التوصل، ويتم ما قصده وأراد. ومن صرح بالحرمة الشهيد في قواعده، قال: إذا تطيبت المرأة لغير الزوج، فعلت حراماً فاحشاً، وكذا إذا خرجت متطيبة للتعرض للفجور، أو مقدماته، أو قصد الرجل بذنيك التودد إلى النساء المحرمات^٢. انتهى، بل الظاهر أنه لا خلاف لأحد في ذلك.

وما يدل على كون الفعل بهذا القصد حراماً موجباً للإثم: أن فاعله حين فعله، يعدّ عاصياً لأجله في العرف، وكل عصيان حرام آثم فاعله؛ بالإجماع والنصوص.

ويدل عليه أيضاً: أنه لا شك أن فعل مقدمة الحرام بقصد التوصل إليه والإتيان به إطاعة للشيطان، واتباع للهوى، وهما محرمان، أما الأولى: فظاهرة جداً، وأما الثانية: فبالإجماع، والكتاب، والسنة المتواترة.

قال الله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾^٣ وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى﴾^٤. وقال ﷺ: «ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه»^٥. وفي رواية إسماعيل بن جابر، المروية في روضة الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه، وأمرهم بمداستها والعمل بها: «وإياكم أن تشره أنفسكم إلى شيء مما حرم الله عليكم، فإن من انتهك ما حرم الله عليه هاهنا في الدنيا، حال الله بينه وبين الجنة ونعيمها» إلى أن قال: «و

١: في النسخ زيادة: له.

٢: القواعد والفوائد ١: ١١٨.

٣: سورة ص ٣٨: ٢٦.

٤: النساء ٤: ١٣٥.

٥: المحاسن ١: ٣/٣، الوسائل ١: ٧٧ أبواب مقدمة العبادات ب ٢٣ ح ١٢.

لا تتبعوا أهواءكم ورايكم فتضلّوا»^١.

وفي رواية أبي محمد الوابشي - الصحيحة - عن السّرّاد الذي أجمعوا على تصحيح ما يصح عنه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «احذروا أهواءكم كما تحذرون أعداءكم، فليس شيء أعدى للرجل من اتباع الهوى»^٢.
وفي رواية يحيى بن عقيل: «إني أخاف عليكم اثنتين: اتباع الهوى، و طول الأمل»^٣.

و يدل على حرمة أيضاً قوله سبحانه: ﴿لَا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخِذْكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾^٤ فإن قصد المحرم من كسب القلوب. و يدل عليه أيضاً: الأخبار المستفيضة المصرّحة بأن «الكل امرئ مانوى»^٥ وأن «العمل بالنيّات»^٦.

و عن رسول الله ﷺ: «إنما يحشر الناس على نيّاتهم»^٧.
و قال عليه السلام: «إنما خلد أهل النار في النار؛ لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا، أن لو خلدوا فيها لعصوا الله تعالى أبداً»^٨.
و لاشك أن فاعل المقدمة بقصد التوصل، يقصد فعل الحرام و ينويه، فيكون حراماً.

١: الكافي ٨: ١/٤.

٢: الكافي ٢: ١/٣٣٥، الوسائل ١١: ٣٤٦ أبواب جهاد النفس ب ٨١ ح ١.

٣: الكافي ٢: ٣/٣٣٥، الحصال ١: ٦٣٦/٥١.

٤: البقرة ٢: ٢٢٥.

٥: التهذيب ٤: ١٨٦/٥١٨، أمالي الطوسي ٢: ٢٣١، البحار ٦٧: ٢١٢ باب النية ح ٣٨، الوسائل ١:

٣٤ أبواب مقدمات العبادات ب ٥ ح ٦، ١٠، عوالي اللآلي ٢: ١١/١٩، وص ١٩٠/٧٩، صحيح البخاري ١: ٢، سنن أبي داود ٢: ١٦٥١/٢٢٠١، سنن النسائي ٦: ١٥٨ كتاب الطلاق، سنن ابن ماجه ٢: ١٤١٣ ح ٤٢٢٧.

٧: المحاسن ١: ٣٢٥/٢٦٢.

٨: الكافي ٢: ٨٥/٥، المحاسن ٣١: ٩٤/٩٤، العلل ١/٥٢٣ ب ٢٩٩، الوسائل ١: ٣٦ أبواب مقدمات العبادات ب ٦ ح ٤.

وقال عليه السلام: «لو تزوج امرأة على صداق، وهو لا ينوي أداءه، فهو زان^١» و «من استدان ديناً، وهو لا ينوي قضاءه، فهو سارق»^٢.

وأصرح من الكل ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار» قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: «لأنه أراد قتل صاحبه»^٣.

ثم بعض هذه الأدلة وإن دلت على ترتب الإثم والعقاب والمؤاخذة على مجرد القصد وإن لم يؤثر في الخارج أثراً، ولم يقارنه فعل، إلا أن المستفيضة من الأخبار، بل الإجماع، خص ذلك، فيبقى الباقي. ويدل عليه أيضاً: ما ورد في ذم فاعل بعض مقدمات الحرام، وإثبات الإثم له، كلعن غارس الخمر، وحارسها، وعاصرها^٤. ومثل ما ورد: في أن من ذهب إلى باب الظلمة أو السعاية بالمسلم، كان عليه لكل خطوة عقاب كذا وكذا^٥.

ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ﴾^٦ فإن فعل مقدمة الفواحش بقصد التوصل إليها، قرب منها لامحالة، فيكون حراماً.

١: الكافي ٥: ٣٨٣/١ و٣، الفقيه ٣: ٢٥٢/١٢٠٠، الوسائل ١٥: ٢١ أبواب المهور ب ١١ ح ١ و ٢ و ٣. والمصنف (ره) نقل مضمون الأخبار.

٢: الكافي ٥: ٩٩/٢، الوسائل ١٣: ٨٦ أبواب الدين والقرض ب ٥ ح ٢.

٣: التهذيب ٦: ١٧٤/٣٤٧، علل الشرائع: ٦٢ ب ٢٢٢ ح ٤، الوسائل ١١: ١١٣ أبواب جهاد العدو ب ٦٧ ح ١.

٤: الكافي ٦: ٣٩٨ و ٤٢٩/٤، التهذيب ٩: ١٠٤/٥١ و ١١٦/٥٠٢، الخصال ٢: ٤٤٤/٤١، عقاب الاعمال: ١١/٢٩١ و ٣٣٦ باب يجمع عقوبات الاعمال ح ١، الوسائل ١٧: ٣٠٠ أبواب الاشربة المحرمة ب ٣٤ ح ١، ٢، ٤، ٥.

٥: عقاب الاعمال ٢: ٣٢٧، الوسائل ١٢: ١٣١ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ٤٢، البحار ٧٢: ٤١/٣٨٠ و ٤٥/٣٨١.

٦: الانعام ٦: ١٥١.

عائدة (٧) في حرمة المعاونة على الإثم

قال الله سبحانه في سورة المائدة: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^١، وهذه الآية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان إثماً وعدواناً. واستفاضت على تحريمها الروايات، وانعقد عليها إجماع العلماء كافة، واستدل بها^٢ الفقهاء في موارد كثيرة على أحكام عديدة، ولا كلام في ثبوت تحريمها والنهي عنها.

وإنما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة و معاونة على الإثم والعدوان. وتحقيقه: أنه لاشك ولاخفاء في أنه يُشترط في تحقق الإعانة والمساعدة على الشيء، صدور عمل وفعل من المعاون، له مدخلة في تحقق المعاون عليه وحصوله، أو في كماله وتماميته، ونحو ذلك.

وإنما الخفاء في اشتراط القصد إلى تحقق المعاون عليه من ذلك العمل، وكونه مقصوداً ومطلوباً منه انفراداً، أو مع اشتراك شيء آخر،^٣ وفي اشتراط تحقق المعاون عليه وعدمه، أي ترتبه على فعله، وفي اشتراط

١: المائدة ٥: ٢.

٢: في النسخ: عليه.

٣: يعني: انه يقصد تحقق المعاون عليه منفرداً، أو يقصد تحقق أمرين أحدهما المعاون عليه.

العلم بتحقيق المعاونة عليه أو الظن أم لا ، وفي اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحقّقه .

أما الأول : فالظاهر اشتراطه ، ومعناه : أن يكون مقصود المعاونة من فعله ترتّب المعاونة عليه و حصوله في الخارج ، ويكون ذلك منظوره^١ من فعله (سواء كان على سبيل الانفراد ، أم على الاشتراك ، أي كان هو المقصود والمنظور مع غيره أيضاً)^٢ سواء كانا مستقلين في المقصودية^٣ والعلية أو لا ؛ لأنّ المتبادر من المعاونة والمساعدة ذلك عرفاً ، فإنّه لو قيل : أعان زيد عمراً في الأمر الفلاني بجميع أدواته وآلاته ؛ يُفهم منه أنّ مقصود زيد من جميع الأسباب والآلات كان حصول ذلك الأمر .

ولصحة السلب عرفاً ، فإنّا نعلم أنّه لو لم يعط زيد ثوبه إلى الخياط ليخيطه ، لا يخيطه الخياط ، ولا يتحقّق منه خياطة ؛ مع أنّه إذا أعطاه إياه وخاطه ، لا يقال : إنّهُ أعانهُ على صدور الخياطة ؛ لأنّ غرضه كان صيرورة الثوب مخيطاً ، لا صدور الخياطة منه ، إلّا إذا كان مقصوده صدور هذه الخياطة منه ، كما إذا كان ثوباً لشخص ، وأراد ثلاثة من الخياطين خياطته^٤ ، فسعى شخص في إعطائه إلى واحد معيّن منهم ، لتصدر الخياطة منه ، فيقال : إنّهُ أعانهُ على ذلك .

ولذا ترى أنّه لا يقال للدافعين أثوابهم إلى الخياط : إنّهم أعانوه على صنعة الخياطة وتعلّمها ، مع أنّه لو لا دفع أحد ثوبه إليه لم يتعلّم صنعة الخياطة .

وإذا دفع أحد ثياباً متعددة إلى شخص ليخيطها ، وكان غرضه ترغيبه في

١ : أي : مقصوده .

٢ : ما بين القوسين ليس في «ب» ، «ح» .

٣ : في «ب» ، «ح» : المقصود به .

٤ : أي : تراحموا على خياطته .

تعلّمها وتحسينها^١ و شوقه إليها، حتى صار ذلك سبباً لتعلّمها، يقال عرفاً: إنّه أعانه عليها.

وكذا التاجر لا يتجر إذا علم أنّ أحداً لا يشتري منه شيئاً أو لا يبيعه، فللبيع والشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه، ولا يقال للبائع والمشتري منه: إنهم معاونوه على التجارة، بخلاف ما لو باع أحد منه، واشترى منه، لترغيبه في التجارة، وتعلّمه لها، فيقال: إنّه أعانه عليها. وكذا سائر الحرف والصناعات.

وكذا نرى أنّه إذا صارت جماعة أضيافاً على زيد، واشترى زيد لهم طعاماً من شخص، لولا هم لما اشتراه، لا يقال: إنهم أعانوه على بيعه، بخلاف ما إذا كان مقصودهم من صيرورتهم أضيافاً: رواج طعامه، واشترائه زيد منه، فيقال: إنهم أعانوه؛ وهكذا.

وقد صرح بذلك الفاضل الأردبيلي في آيات الأحكام، قال في كتاب الحج منه عند بيان هذه الآية: والظاهر أنّ المراد الإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي يقال عرفاً: إنه كذلك.

مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم، فيعطيه إياها. أو يطلب منه القلم لكتابة ظلم، فيعطيه إياه، ونحو ذلك مما يعدّ معاونة عرفاً.

فلا يصدق على التاجر الذي يتجر ليحصل غرضه، أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور^٢، ولا على الحاج الذي يؤخذ منه بعض المال في طريقه ظلماً، وغير ذلك مما لا يحصى.

فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذي يحرم

١: التحسين في اللغة: التزيين، ويحتمل أنه يريد: ترغيبه في أن يتعلّمها، ويحسنها بمعنى يعلمها علماً حسناً، ولكن التحسين ليس مصدره، وليس هنالك مصدر يستعمل بذلك المعنى، أنظر لصحاح ٥: ٢٠٩٩، ولسان العرب ١٣: ١١٧، والمنجد: ١٣٤.

٢: عشرت المال عشراً وعشوراً أخذت عشره، واسم الفاعل عاشر وعشّار، (المصباح المنير ٢: ٤١١) ويريد به هنا الخراج وأخذ الخراج.

عليه البيع، ولا على بيع العنب ممن يعمل خمراً، أو الخشب ممن يعمل صنماً، و لهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه^١، وعليه الأكثر^٢، ونحو ذلك مما لا يحصى^٣. انتهى كلامه رفع مقامه. وهو جيد في غاية الجودة.

ويظهر ذلك أيضاً من المحقق الثاني في حاشيته على الإرشاد^٤، وكذا من صاحب الكفاية^٥.

و أما الثاني: فالظاهر أيضاً اشتراطه، فإذا فعل أحد عملاً قد يترتب عليه أمر، ويكون له مدخلية في تحقق ذلك الأمر، ولم يترتب عليه ذلك الأمر، فلا يقال: إنه أعانه على ذلك الأمر، وإن كان مقصوده منه إعانة شخص آخر في تحقق ذلك الأمر وحصوله.

نعم إذا قصد به الإعانة، يصدق أنه أعانه على مقدماته، أو في السعي فيه، ولكن^٦ حينئذ إذا كان ذلك الأمر الذي يريد المعاونة عليه إثماً ومحرمًا، يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون أيضاً إثماً وحرامًا، لما علم في العائدة السابقة، كما إذا قلنا بكونه معاونة على الإثم، غاية الأمر: اختلاف جهة الحرمة.

وإذا قلنا: بكون ذلك أيضاً معاونة على المحرم، يحرم بالاعتبارين.

١: راجع الكافي ٥: ٢٢٦/٢ و ١/٢٣٠ و ٣/٢٣١، ٦، ٨. والتهذيب ٦: ٣٧٣/١٠٨٢ و ٧: ١٣٤/٥٩٠ و ١٣٦/١٣٦-٦٠٣-٦٠٤ و ١٣٧ و ٦٠٥ و ١٣٨/٦١٠، والاستبصار ٣: ١٠٥/٣٧٠ و ٧١-٣٧٣/١٠٦-٣٧٥، الوسائل ١٢: ١٢٧ أبواب ما يكتسب به ب ١٤١ ح ١ و ١٦٩ أبواب ما يكتسب به ب ٥٩.

٢: منهم: الشهيد في الروضة ٣: ٢١١، والكركي في جامع المقاصد ٤: ١٨ و ٧: ١٢٢، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٢: ٩، والسبزواري في كفاية الأحكام ٨٥، والسيد علي الطباطبائي في رياض المسائل ١: ٥٠٠، والبحراني في الخدائق ١٨: ٢٠٢، والعامل في مفتاح الكرامة ٤: ٣٧-٣٨، ونقله أيضاً عن الفاضل الميسي.

٣: زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧.

٤: قاله عند قول المصنف: (وإجارة المساكن) من كتاب البيع، وهو مخطوط.

٥: كفاية الأحكام للسبزواري: ٨٥.

٦: ليست في (ب).

و على هذا فإذا غرس أحد كرمًا بقصد عصر الخمر منه للخمارين ، فهو عاصٍ في هذا الغرس آثم مطلقاً ، لما مر في العائدة المتقدمة ، فلو آثم ، وحصل منه الخمر ، وشرب ، يكون معاونة على الإثم أيضاً ، ويكون حراماً من هذه الجهة أيضاً ، و لو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع ، لا يكون معاونة على إثم ، ولكن يكون حراماً لأجل قصده .

و أما الثالث : و هو العلم بتحقيق المعاونة عليه و بترتبه على عمله ، فهو لا يشترط ، فإنه لو غرس كرمًا بقصد أنه لو أراد أحد شرب الخمر كان حاضراً ، فآثم ، و أخذ منه الخمر ، وشرب ، يكون عمله معاونة على الإثم . وإن لم يؤخذ منه الخمر ، لا يكون معاونة وإن آثم في غرسه بهذا القصد .

فالمناط في الإثم والحرمة مطلقاً : هو العمل مع القصد ، سواء ترتب عليه ما قصد ترتبه عليه أم لا ، و سواء علم أنه بتحقيق النية ، أو فعّله بقصد أنه لعله يتحقق .

والمناط في المعاونة على الإثم : هو القصد و تحقق المعاونة عليه معاً ، فإذا تحقق ، يآثم بالاعتبارين ، فلو لم يعلم أنه يتحقق ، فإن فعل بقصد تحقيقه و تحقق ، يكون معاونة على الإثم . وإن فعل بقصده و لم يتحقق ، يكون فاعلاً لقصد المعاونة على الإثم ، و لذلك يكون آثماً . وإن فعل لا بقصده ، لا يكون آثماً ، سواء تحقق أم لا .

و من هذا يظهر حال الرابع أيضاً ، أي اشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاونة عليه أم لا .

و ذلك كما إذا علم أن زيداً الظالم يقتل اليوم عمراً ظلماً ، فأرسل إليه سيفاً لذلك ، مع عدم علمه بأنه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله ، و له مدخلية في تحقق القتل أم لا ؟ فإنه يكون آثماً في الإرسال قطعاً ، فإن اتفق احتياجه إليه ، و ترتب القتل عليه ، يكون معاوناً على الإثم أيضاً ، و إلا فلا .

و فرق ذلك مع سابقه : أن في السابق يعلم التوقف ، ولكن لا يعلم تحقق

التوقف، كما إذا علم أنه لو قتل زيداً لاحتاج إلى هذا السيف، ولكن لم يعلم تحقق القتل، وفي ذلك قد يعلم التحقق، ولكن لا يعلم التوقف.

ثم إذا أحطت بما ذكرنا تعلم وجه ما ذهب إليه الأكثر: من جواز بيع العنب من يعلم أنه يجعله خمرًا ما لم يتفق عليه، وحرمة مع الاتفاق عليه.

أما الأول: فلأن المقصود من البيع، وغرض البائع منه، ليس جعل ذلك خمرًا، فلا يكون إعانة على الإثم وإن علم أنه يجعله كذلك.

وذلك مثل حمل التاجر المتاع إلى بلد للتجارة، مع علمه بأن العاشر يأخذ منه العشور، أو بناء شخص داراً للزبد، مع علمه بأنه يشرب فيه الخمر.

و أما الثاني: فلائنه مع الاتفاق عليه أو شرطه، يكون البائع بائعاً بقصد الحرام، فيكون آثماً وإن لم يكن لأجل المعاونة على الإثم إن لم يتحقق جعله خمرًا.

ومن هذا أيضاً يظهر: عدم الحاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن يعلم أنه يجعله خمرًا^١، أو الخشب لمن يجعله بربطاً^٢، وإجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخنزير^٣، بل تبقى على ظاهرها، ولا ضير فيه؛ لعدم كون ذلك إعانة على الإثم، ولا محرماً ما لم يقصد البائع بيعه ذلك.

غاية الأمر: أن المشتري يفعل حراماً وهو عاقل، عالم، مكلف، فعليه ترك ذلك الفعل، ولا إثم على البائع ما لم يقصد إثمًا بفعله.

ومن ذلك أيضاً يظهر: سرّما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المنتجس

١: الكافي ٥: ٢٣٠ باب بيع العصير والخمر، والتهذيب ٧: ١٣٤/٥٩٠ و ١٣٦/٦٠٣-٦٠٥ و ١٣٨/٦١٠-٦١١، والاستبصار ٣: ١٠٥ ب ٧٠ بيع العصير العنبي، الوسائل ١٢: ١٦٩ أبواب ما يكتسب به ب ٥٩.

٢: الكافي ٥: ٢٢٦/٢، والتهذيب ٦: ٣٧٣/١٠٨٢ و ١٣٤/٥٩٠، الوسائل ١٢: ١٢٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤١ ح ١.

٣: الكافي ٥: ٢٢٧/١، والتهذيب ٦: ٣٧٢/١٠٧٨ والاستبصار ٣: ٥٥/١٨٠، الوسائل ١٢: ١٢٥ أبواب ما يكتسب به ب ٣٩ ح ١-٢.

من الذمي^١، والميتة لمستحل الميتة^٢، مع كون الكفّار مكلفين بالفروع، فإنه لا ضير في ذلك؛ لأنّ البائع لم يفعل حراماً.

ويظهر من ذلك أيضاً: عدم حرمة بيع الحرير للرجال، وإن علم أنهم يلبسونه، إلا إذا كان مقصوده من بيعه منهم لبسهم، فإنّ المشتري مأمور بعدم اللبس، فإن لبسه يكون عاصياً، ولا إثم على البائع.

وكذلك من يصنع أواني الذهب والفضة، أو يبيعها لمن يعلم أنّه يستعملها. وكذلك من يعطي الأجرة على صنعها، إلا إذا قصد به الاستعمال، فيكون أثماً لأجل هذا القصد.

نعم إذا كان صنعها حراماً، فإعطاء الأجرة لصنعها يكون معاونة على الإثم، ويكون حراماً؛ لأنّ المقصود من إعطاء الأجرة هو الصنع المحرم. ولكن لم تثبت حرمة صنع أواني الذهب والفضة.

وأما مثل عمل الصور المجسمة الذي ثبتت حرمة، فيكون إعطاء الأجرة لعملها حراماً، لكونه معاونة على الإثم.

وكذا كل عمل يكون أصل العمل حراماً، يكون الاستئجار له معاونة على الإثم ومحرمّاً. والله العالم.

١ : التهذيب ١/ ٢٧٩/ ٨٢٠ الوسائل ٢: ١٠٥٦ أبواب النجاسات ب ٣٨ ح ٨.

٢ : الكافي ١/ ٢٦: ٢، التهذيب ١: ٤١٤/ ١٣٠٥ و ٤٧: ٩/ ٤٨- ١٩٨- ١٩٩، الاستبصار ١: ٢٩/ ٧٦

و ٧٧، مسائل علي بن جعفر: ١٠٩ ح ٢٠، قرب الإسناد: ٢٦١/ ١٠٣٣، الوسائل ١٢: ٦٧ أبواب

ما يكتسب به ب ٧.

عائدة (٨) في البيع الغرري

قد تكرر في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع : بكونه غرراً أو استلزامه للغرر، و تداول تمسكهم به في مظان عديدة . و لابد في تحقيقه من بيان أمرين :
الأول : مأخذ فساد البيع الغرري .
والثاني : معنى الغرر، و معنى بيع الغرر .
أما الأول، فمأخذه أمران :

الأول : الإجماع، فإن المتبع لكلمات الفقهاء يراهم بأسرهم مصرّحين بذلك في غير موضع واحد، بحيث يحصل العلم للفقهاء بأنه حكم الإمام المعصوم، بل هو المتفق عليه بين الفريقين، و سيأتي شطر من كلماتهم، بل في استدلالهم به مطلقاً إشعار بكونه قاعدة مقبولة مسلّمة بين الجميع، و صرح بعضهم بالإجماع أيضاً.

قال بعض مشايخنا في الإجازة في بطلان ما لو اشترى بحكم أحد المتبايعين : للغرر والجهالة المنهي عنها بالإجماع، والرواية المتفق عليها بين العلماء كافة^١.

و ربما يشعر كلام جمع ، منهم الشهيد في موضعين من شرح الإرشاد ، كونه ضرورياً .

قال في شرح قول المصنف : « والأثمان تتعين بالتعيين » : قالوا : تعيينها غرر ، فيكون منهيّاً عنه ، أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة لفسخ البيع ، و أما الكبرى فظاهرة . ونحوه في مسألة اشتراط بدوّ الصلاح ^١ .

والثاني : الخبر المروي عن النبي ﷺ : أنه نهى عن بيع الغرر . ذكره السيّد في الانتصار ، و ابن إدريس في السرائر ، والعلامة في نهج الحق ، و مواضع عديدة من التذكرة ، و ولده في شرح القواعد ، والشيخ المقداد في التنقيح ، والشهيد في قواعد ، و بعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح ، والطريحي في مجمع البحرين ، والجوهري في صحاحه ، و ابن الأثير في نهايته ، والحاجبي في مختصره ^٢ .

و نقل القاضي نور الله في إحقاق الحق ، عن ابن حزم أنه قال : والبرهان على (بطلان) ^٣ بيع ما لم يعرف برؤية و لاصفة حجة : نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر ، و هذا عين الغرر ؛ لأنّه لا يدري ما اشترى أو باع ^٤ .

و قد مرّ في كلام بعض مشايخنا : أنّ هذه الرواية متفق عليها بين العلماء كافة ، و على هذا فتكون الرواية منجبرة بالشهرة العظيمة ، بل الإجماع القطعي ، أو

١ : غاية المراد : ٨٦ ، ٩٢ .

٢ : الانتصار : ٢٠٩ ، السرائر ٢ : ٣٢٢ ، نهج الحق : ٤٧٩ ، التذكرة ١ : ٤٨٥ ، ٤٨٨ ، إيضاح الفوائد ١ : ٤٢٦ ، التنقيح الرائع ٢ : ٢٨ ، القواعد والفوائد ٢ : ٦١ ، مجمع البحرين ٣ : ٤٢٣ ، الصحاح ٢ : ٧٦٨ ، النهاية لابن الأثير ٣ : ٣٥٥ ، منتهى الوصول لابن حاجب : ١٢٢ ، و رواه أيضاً في صحيح مسلم ٣ : ١١٥٣ ح ١٥١٣ ، و سنن أبي داود ٣ : ٦٧٣ ح ٣٣٧٦ ، و سنن النسائي ٧ : ٢٦٢ ، و سنن ابن ماجه ٢ : ٧٣٩ ح ٢١٩٤ - ٢١٩٥ ، و سنن الدارقطني ٣ : ١٥ ح ٤٦ ، و الموطأ للمالك ٢ : ٦٦٤ ح ٧٥ ب ٣٤ البيوع ، و مسند أحمد ١ : ١١٦ .

٣ : في «ج» ، «ب» : صحة .

٤ : المحلى لابن حزم ٨ : ٣٤٣ ، و انظر إحقاق الحق : ٤١٨ .

الضرورة، فهي مما لا ريب في حجيتها، وكونها كالخبر الصحيح، بل أقوى منه.
 و أما الثاني: أي معنى الغرر، فنيّنه بعد ذكر مقامين:
 المقام الأول: في نقل طائفة من كلام أهل اللغة وغيرهم في معنى تلك المادة:
 قال الجوهري في الصحاح، ما عبارته بعد حذف الزوائد: الغُرور: مَكاسِر
 الجلد. الواحد: غَرَّ بالفتح. ومنه قولهم: طويت الثوب على غَرَّة أي: على
 كسره الأول.

والغُرَّة بالضم: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم.
 ورجل أغرّ: أي شريف.
 وفلان غُرَّة قومه: أي سيّدهم. و غُرَّة كل شيء: أوّله وأكرمه.
 والغُرر: ثلاث ليالٍ من أول الشهر. والغُرّة: العبد والأمة.
 ورجل غرّ بالكسر و غرير: أي غير مجرّب. وقد غرّ يغرّ بالكسر غَرارة.
 والاسم: الغُرّة.

وعيش غرير إذا كان لا يُفزع أهله.
 والغُرّة: الغفلة. والغارّ: الغافل. واغترّه: أي أتاه على غُرّة منه.
 واغترّ بالشيء: أي خُدع به.
 والغرر: الخطر، ونهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وهو مثل بيع السمك
 في الماء والطير في الهواء.

ابن السكيت: الغُرور: الشيطان. ومنه قوله تعالى: ﴿و لا يغرنكم بالله
 الغُرور﴾^١. والغُرور أيضاً: ما يُتغرّ به من الأدوية. قال: والغُرور، بالضم:
 ما اغترّ به من متاع الدنيا.

والغرار، بالكسر: النوم القليل. ولبث فلان غرار شهر: أي مكث مقدار
 شهر. والغرار: نقصان لبن الناقة.

ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة، فقال: وَغَرَّةٌ يَغُرُّهُ غُرُورًا: خدعه. يقال: ما غرَّكَ بفلان؟ أي كيف اجتراءت عليه. و غرَّ الطائر أيضاً فرخه، يغره غراراً: أي زقه.

والتغريز: حمل النفس على الغرر. وقد غرَّر بنفسه تغريراً وتَغَرَّةً، كما يقال: حلَّل تحليلاً وتحلَّةً. ويقال أيضاً: غررت ثنيبتا الغلام: أي طلعت أول ما تطلع.

الأصمعي يقال: غارت الناقة تُغار غراراً: قلَّ لبنها. أبو زيد: غارت السوق تُغار غراراً: كسدت. والغَرَّة: تردد الروح في الحلق^١. انتهى.

وقال صاحب القاموس، ما ملخصه: غَرَّةٌ غَرًّا وَغُرُورًا وَغَرَّةٌ بالكسر، فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل، فاغترَّ هو. والغُرور الدنيا، وما يُتغرَّغ به من الأدوية، وما غرَّكَ؛ أو يُخصَّ بالشیطان. وبالضم: الأباطيل جمع غار.

و أنا غَريرك منه: أي أحذركه. و غرَّر بنفسه تغريراً وَتَغَرَّةً: عرضها للهلكة. والاسم: الغَرَر محركة. والغَرَّة والغُرَّة بضمها: بياض في الجبهة. إلى أن قال: غَرَّ وجهه يَغَرَّ بالفتح غَرًّا محركة، وَغَرَّةٌ بالضم. وَغَرَّارَةٌ بالفتح: صار ذا غُرَّةٍ و ابيضَّ.

والغَرَّة بالضم: العبد والأمة، ومن الشهر ليلة استهلال القمر. إلى أن قال: والغار: الغافل. واغترَّ: غفل. والاسم: الغَرَّة بالكسر^٢. انتهى.

وقال ابن الأثير في النهاية: فيه «أنه جعل في الجنين غُرَّةً عبداً أو أمة» ثم ذكر

١: الصحاح ٢: ٧٦٧.

٢: القاموس المحيط ٢: ١٠٤.

أحاديث كثيرة ذكر فيها: الغرة، والغر بالضم، والغر بالكسر، والأغر، والغرار، والغريز، والاعترار. وفسر الغرة بالكسر: بالغفلة. والاعترار: بطلب الغفلة. فقال: وفيه «أنه نهى عن بيع الغرر»، وهو ما كان له ظاهر يُغر المشتري، وباطن مجهول.

وقال الأزهري: بيع الغرر: ما كان على غير عهدة ولا ثقة، وتدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان، من كل مجهول. وقد تكرر في الحديث.

ومنه حديث مطرّف: «إن لي نفساً واحدة، وإنني أكره أن أُغرّر بها» أي أحملها على غير ثقة. وبه سُمّي الشيطان غروراً؛ لأنه يحمل الإنسان على حجابة محابّه، ووراء ذلك ما يسوء.

ومنه حديث الدعاء: «و تعاطى ما نهيت عنه تغريراً»^١ أي: مخاطرة وغفلة عن عاقبة أمره.

ومنه الحديث: «لأن أغترّ بهذه الآية ولأقاتل، أحب إليّ من أن أغترّ بهذه الآية»^٢ يريد قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾^٣ وقوله: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾^٤ المعنى: أن أخطار بتركي مقتضى الأمر بالأولى أحب إليّ من أن أخطار بالدخول تحت الآية الأخرى.

ومنه حديث عمر: أيما رجل بايع آخر، فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا^٥. التغرة: مصدر غرّرت، إذا القيت في الغرر، وهي من التغرير، كالتلعة من التعليل، وفي الكلام مضاف محذوف، تقديره: خوف تغرة أن يقتلا: أي

١: الصحيفة السجادية: دعاء ٣١ (دعاء التوبة) مقطع: ٦.

٢: صحيح البخاري ٧٨: ٦.

٣: الحجرات ٤٩: ٩.

٤: النساء ٩٣: ٤.

٥: صحيح البخاري ٢١٠: ٨.

خوف وقوعهما في القتل^١. انتهى.

وفي مجمع البحرين: وَغَرَّةٌ غَرًّا وَغُرُورًا وَغَرَّةٌ بِالْكَسْرِ، فهو مغرور: خدعه وأطمعه بالباطل، فاغتر هو.

إلى أن قال: وفي الخبر: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وفسر بما يكون له ظاهر يغتر المشتري، وباطن مجهول، مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء. إلى أن قال: والتغريز: حمل النفس على الغرور، وهو أن يعرض الرجل نفسه للمهلكة. ومنه الحديث: «لَا يُغَرِّرُ الرَّجُلُ بِنَفْسِهِ»^٢. انتهى.

وفي مجمع البيان: ﴿مَا غَرَّكَ﴾ يجوز أن يكون من الغر والغرارة، فيكون معناه ما أجهلك وأغفلك عما يراد بك. ويجوز أن يكون من الغرور على غير القياس. وفيه أيضا: والغرور: ظهور أمر يتوهم به جهلاً الأمان من المحذور. يقال: غره غروراً، وأغره اغتراراً^٣.

وفيه: ﴿إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ وقيل: معناه ما هم إلا في أمر لاحقيقة له^٤.

وفي الصافي: ﴿إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ لا معتمد لهم^٥. انتهى. أقول: وإن ظهر من كلماتهم أن الموضوع من تلك المادة ألفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغرة، والغرارة، والغرار، والغرور، والغرغرة^٦ وغير المجردة: كالتغريز، والمغارة، والتغرة، والاغترار. ومن الاسماء: كالغرة بالكسر، والغرة بالضم، والغر، والغرار والغرور بالفتح، والغرور بالضم، والغرر محركة، وغير ذلك.

١: النهاية لابن الأثير ٣: ٣٥٣.

٢: مجمع البحرين ٣: ٤٢٢.

٣: مجمع البيان ١٠: ٤٤٨.

٤: مجمع البيان ١٠: ٣٢٨.

٥: تفسير الصافي ٥: ٢٠٣.

٦: في «ح»: الغرو غيره.

ولكن كلها متطابقة على أنّ الغرر: هو الاسم من التغرير الذي معناه التعريض للتهلكة، وأنّ معنى الغرر: هو الخطر.

والخطر المصدري: الإشراف على الهلاك. والمخاطرة: ارتكاب ما فيه خطر و هلاك، أي فيه احتمال راجح أو مساوٍ في التلف والهلاك، فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض، ولا يكون مشتركاً.

و وضع^١ ألفاظ آخر متحدة مادة مع هذا اللفظ لمعان آخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم الاشتقاق.

ثم معنى بيع الغرر: بيع يكون أحد العوضين فيه في الخطر، أي في شرف الهلاك و معرض التلف.

المقام الثاني: في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالهم لفظ الغرر.

قال الصدوق - رحمه الله - في معاني الأخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة: وتفسير الأول بأن يقول الرجل لصاحبه: انبذ إليّ الثوب أو غيره، أو أنبذه إليك، فقد وجب البيع. أو يقول: إذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع، وأنه معنى بيع الحصاة.

والثاني بأن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك، فقد وجب البيع، أو أن تلمس المتاع من وراء الثوب ولا تنظر إليه، فيقع البيع على ذلك. وهذه بيوع كان أهل الجاهلية يتبايعونها، فنهى رسول الله ﷺ عنها؛ لأنها غرر كلها.

وقال أيضاً: ونهى ﷺ عن بيع حبل الحبل^٢، ومعناه ولد ذلك الجنين الذي

١: في «ج»، «ب»: فإن وضع.

٢: راجع صحيح البخاري ١١٤: ٣ كتاب السلم، وصحيح مسلم ١١٥٣: ٣ ح ١٥١٤ كتاب البيوع، وسنن أبي داود ٦٧٥: ٣ ح ٣٣٨٠ كتاب البيوع، وسنن النسائي ٢٩٣: ٧ من البيوع، وسنن ابن ماجه ٢١٩٧ ح ٧٤٠: ٢.

في بطن الناقة . وقال غيره : وهو نتاج التاج ، وذلك غرر^١ . انتهى .
وقال السيد في الانتصار : وما انفردت به الإمامية : القول بجواز شراء العبد
الآبق مع غيره ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، وذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع
الآبق على كل حال .

إلى أن قال : وتعويل مخالفينا في منع بيعه على أنه بيع غرر ، وأن نسينا^٢
نهى عن بيع الغرر .

إلى أن قال : وهذا ليس بصحيح ؛ لأن هذا البيع يخرج من أن يكون غرراً ،
لانضمام غيره إليه^٢ .

وقال الشيخ في الخلاف : إذا قال : اشتريت منك أحد هذين العبدین بكذا ،
أو أحد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا ، لم يصح .

إلى أن قال : دليلنا : أن هذا بيع مجهول فيجب أن لا يصح . ولأنه بيع غرر
لاختلاف قيمتي العبدین^٣ .

وقال ابن إدريس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في
الضروع ، أو يجعل عوض اللبن شيئاً من العروض : والأقوى عندي المنع من
ذلك كله ، لأنه غرر ، وبيع مجهول ، والرسول نهى عن بيع الغرر^٤ .

وقال العلامة في التذكرة ، في ذكر شرائط البيع : القدرة على التسليم ، وهو
إجماع في صحة البيع ، ليخرج البيع عن أن يكون بيع غرر^٥ .

وقال فيها أيضاً : لا يصح بيع الطير في الهواء ، سواء كان مملوكاً أو غيره
إجماعاً ؛ لأنه في المملوك و غيره غرر ، وقد نهى النبي ﷺ عن الغرر^٦ .

١ : معاني الأخبار : ٢٧٨ ورواه أيضاً عنه في الوسائل ١٢ : ٢٦٦ أبواب عقد البيع وشروطه ب ١٢ ح ١٣ .

٢ : الانتصار : ٢٠٩ .

٣ : الخلاف ٢ : ٥٧ مسألة ٣٨ كتاب السلم ، ولكن فيه : لاختلاف قيم العبيد . وهو أنسب .

٤ : السرائر ٢ : ٣٢٢ .

٥ و٦ : التذكرة ١ : ٤٦٦ .

و فيها أيضاً: يجب العلم بالقدر، فالجهل به فيما في الذمة، ثمناً كان أو مثمناً مبطل، إلى أن قال: وبه قال الشافعي وأبو حنيفة، للغرر^١.

ويظهر من التحرير: جعل بيع ما ليس عنده أيضاً من بيع الغرر^٢.
وبه صرح أيضاً في التذكرة، قال: وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، كبيع عسيب الفحل، وبيع ما ليس عنده، وبيع الحمل في بطن أمه؛ لنهي ﷺ، ولأنه غرر، لعدم العلم بسلامته وصفته؛ وقد يخرج حياً أو ميتاً ولا يقدر على تسليمه عقيب العقد^٣.

و فيها أيضاً: ومن الغرر: بيع الملائح والمضامين^٤.

و فيها أيضاً: ومن الغرر جهالة الثمن^٥.

قال ولده في الإيضاح: المبيع إذا كان المقصود منه المطعوم والمشروب إذا لم يكن اختباراً مؤدياً إلى إفساده، هل يصح بيعه من غير اختبار؟ إلى أن قال: اختلف الأصحاب، فقال أبو الصلاح و سلاّر: لا يصح. وقال المصنف: يصح. إلى أن قال: احتج الأولون: بأنه بيع غرر، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر^٦.
وقال الشهيد في قواعده: يشترط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة، فلو قال: بعثك عبداً من عبيد، بطل؛ لأنه غرر^٧.

وقال في شرح الإرشاد، في مسألة تعيين الأثمان بالتعيين: قالوا: تعيينها غرر فيكون منهياً عنه، أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة فيفسخ البيع، وأما الكبرى: فظاهرة.

١: التذكرة ٩: ٤٦٨، وانظر كتاب الأم للشافعي ١: ٢٦٤، وبدائع الصنائع للكاساني الحنفي ٥: ١٥٦.

٢: التحرير ١: ١٧٨.

٣: ٤: ٤٨٥. وقال في ص ٤٦٨: لا يجوز بيع الملائح وهي ما في بطون الأمهات، ولا المضامين وهي ما في أصلاب الفحول من النني.

٥: التذكرة ١: ٤٨٦.

٦: إيضاح الفوائد ١: ٤٢٦، وقول أبي الصلاح في الكافي: ٣٥٤، وسلاّر في المراسم: ١٨٠.

٧: القواعد والفوائد ٢: ٢٣٨.

إلى أن قال : قلت : تمنع الصغرى ، فإن الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف ، بحيث لو تركه وبَّخ عليه ، وما ذكره لا يخطر ببال ، فضلاً عن اللوم عليه^١ .

وقال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق : ولو قدره بالأشبار ، كالخمس أو الستة ، احتمل المنع ؛ لإفضائه إلى الغرة^٢ .

وقال في بيان شرط القدرة على التسليم عند الأجل : فإن كان وجوده نادراً بطل ، وإن أمكن تحصيله لكن بعد مشقة ، فالوجه الجواز ، لإلزامه به مع إمكانه ، ويحتمل المنع لأنه غرر^٣ .

وقال الشهيد الثاني في المسالك ، بعد حكمه بعدم لحوق البعير الشارد والفرس العائر بالآبق في البيع مع الضميمة : وعلى هذا يبطل البيع للغرر^٤ .

وقال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه وريحه من غير اختبار عن أبي الصلاح والقاضي و سائر : «لأنه مجهول ، فهو بيع غرر . وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر^٥ .

وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد ، في بيان صحة بيع الصاع من الصبرة المجهولة الصيعان : وذلك لأن المبيع أمر كلي والأجزاء متساوية ، فلا غرر ، بخلاف ما لو باع النصف ، فإنه مع الجهالة لا يعلم قدره ،

١ : غاية المراد : ٩٢ .

٢ : الدروس : ٣٥٤ .

٣ : الدروس : ٣٥٧ .

٤ : المسالك ١ : ١٧٤ . و عار الفرس : إذا ذهب على وجهه و تباعد عن صاحبه (لسان العرب ٤ : ٦٢٢) .

٥ : التنقيح ٢ : ٢٨ ، و انظر الكافي لأبي الصلاح : ٣٥٤ ، و نقله عن القاضي في المختلف : ٣٨٩ ، والمراسم لسائر : ١٨٠ .

فيلزم الغرر^١.

وقال أيضاً في بيان تجويز بيع العسل ونحوه: اعتماداً على مقتضى طبعه، إذ ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة، وإلا لم يجز بيع الصبرة المرئي بعضها، ولا البيع بالوصف، بل على وجه مخصوص، ونمنع حصوله هنا. واعلم أنه ربما فهم من العبارة: أنه لا يشترط مشاهدته أيضاً، والظاهر أنه لا بد من المشاهدة؛ لثلاثا يلزم الغرر^٢.

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء، من المتقدمين والمتأخرين، الواردة في موارد مختلفة، وقد ذكرنا شطراً منها ليعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلمة (بل)^٣ المجمع عليها، وليظهر موارد الغرر عندهم.

وقد ظهر: أن موارد عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون، وهو ما إذا كان المبيع أو الثمن في موضع الخطر، أي: موضع كان محتمل التلف احتمالاً ملتفتاً إليه عرفاً وعادة، فيكون الخطر له^٤ أو لعوضه، حيث يعطى عوضاً عما لا يوثق به، فيذهب من اليد من غير وصول معوضه.

و معظم تلك الموارد في مواضع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بإمكان التسليم، بأن يكون أحد العوضين غير مقدور التسليم، فيكون هو في الخطر، أي: معرض عدم الوصول. أو يكون عوضه الآخر في الخطر، حيث يذهب بلا عوض، فيكون تالفاً.

ومنه: ما ذكره من بطلان بيع الآبق، والطير في الهواء، والسّمك في الماء، والمغصوب، وأمثال ذلك.

١: جامع المقاصد ٤: ١٠٥.

٢: جامع المقاصد ٤: ٩٤.

٣: ليست في «ج».

٤: في «هـ» «ح»: الخطر فيه: وفي «ج»: فيه الخطر.

و ثانيها : الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقيق وجوده ، بأن يكون أحدهما غير موثوق بتحقيقه و خروجه إلى قضاء الوجود على ما هو المقصود من المبايعة ، فيكون هو في معرض التلف ، أو يكون عوضه كذلك .

و منه : ما ذكره من بطلان بيع عسيب الفحل ، والحمل ، و جبل الحيلة ، و أمثالها .

و ثالثها : أن يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر أحد العوضين ، أو جنسه ، أو وصفه ، فإنه إذا لم يعلم المشتري ذلك يجعل الثمن في موضع الخطر ، لجواز أن لا يكون المثلن على نحو يقابل ذلك الثمن ، فجعل ثمنه في موضوع الخطر ، وإن لم يعلم البائع بجعل المثلن في محل الخطر ، لجواز أن يكون على نحو لا يقابله المثلن المأخوذ .

ولكن يشترط في ذلك أن يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفاً ، ولذا لم يلتفتوا إلى ما يتعارف من فضول^١ الكيل ، و اختلاف الوصف بما لا تختلف به القيمة عرفاً .

و لذا صرح الشيخ علي - رحمه الله - على ما مرّ : بأنه ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة ، بل على وجه مخصوص . و مراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالاً ملتفتاً إليه عرفاً ، والاختلاف اختلافاً غير متسامح به كذلك .

و كذا^٢ قال الشهيد : إن الغرر احتمال مجتنّب عنه عرفاً ، بحيث لو تركه و بُخ عليه^٣ . و على هذا : فالجهل الذي ليس كذلك لا يسمّى غرراً ، فبطلان بيع أحد العبدین إذا فرض تساويهما قيمة ليس لأجل الغرر ، و لذا ترى الشيخ - كما مرّ - استدلل على بطلانه بالغرر ، لأجل اختلاف قيمتي العبدین ، فلولا ذلك^٤ يكون

١ : في «ب» : نقول .

٢ : في «ب» ، «ج» : و لذا .

٣ : غاية المراد : ٩٢ .

٤ : في «هـ» ، «ب» : كذلك .

البطلان لنفس الجهل - كما يأتي - لا للغرر .

وكذا إذا كانا مختلفي القيمة ، ولكن اشتراه بقيمة الأدون ، وكان البائع عالماً ، أو بالقيمة الأعلى ، وكان المشتري عالماً بالواقع ، لم يكن هناك غرر .
وبالجملة : المستفاد من كلام أهل اللغة واستعمالات الفقهاء : أن بيع الغرر ما يدخل لأجله أحد العوضين في محل الخطر ، بأن لا يوثق بوصول العوض أو وجوده ، أو بكونه مما يقابل العوض الآخر .

وضابطه : ما ذكره الشهيد - طاب ثراه - في شرح الإرشاد : من تحقق احتمال مجتنب عنه عرفاً ، بحيث لو لم يلتفت إليه وتركه بحاله ، صار محلاً للتوبيخ واللوم في العرف من جهة تضييع المال ^١ .

وللشاهد في قواعده كلام يوهم بظاهره مخالفته ^٢ في بعض ما ذكر من معنى الغرر ^٣ ، قال : الغرر ما له ظاهر محبوب ، وباطن مكروه ، قاله بعضهم ؛ و منه قوله تعالى : ﴿ متاع الغرور ﴾ ^٥ .

و شرعاً هو جهل الحصول ، وأما المجهول فمعلوم الحصول ، مجهول الصفة ، و بينهما عموم و خصوص من وجه ، لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل ، أو بالوصف الآن ، و وجود الجهل بدون الغرر ، كما في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر . وقد يتوغل في الجهالة ، كحجر لا يدري أذهب أم فضة أم نحاس أم صخر ^٦ . و يوجدان معاً في العبد الآبق المجهولة صفته .

ويتعلق الغرر والجهل : تارة بالوجود ، كالعبد الآبق ، وتارة

١ : غاية المراد : ٩٢ .

٢ : في « هـ » ، اب : مخالفة .

٣ : في « ح » زيادة : ومورده ، وفي « ب » : ورده .

٤ : هو القاضي عياض كما في الفروق للقرافي ٣ : ٢٦٦ .

٥ : آل عمران ٣ : ١٨٥ ، الحديد ٥٧ : ٢٠ .

٦ : في « ب » : صفر ، بدل صخر وفي « هـ » و « ح » حجر .

بالحصول، كالعبد الآبق المعلوم وجوده، والطير في الهواء، وبالجنس بحيث لا يدري ما هو، كسلعة من سلع مختلفة، وبالنوع. كعبد من عبيد، و بالقدر، كالكيل الذي لا يعرف قدره، والبيع إلى مبلغ السهم، والتعين، كثوب من ثوبين مختلفين، و في البقاء، كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب^١.

ولو شرط في العقد أن يبدو الصلاح، لامحالة كان غرراً عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلًا.

والغرر قد يكون بما له مدخل ظاهر في العوضين، وهو متمتع إجماعاً. وقد يكون بما يتسامح به لقلته، كأسّ الجدار وقطن الحبة، وهو معفو عنه إجماعاً، وكذا اشتراط الحمل.

وقد يكون بينهما، وهو محل الخلاف، كالجزاف في مال الإجارة والمضاربة، والثمره قبل بدو الصلاح، والآبق بضميمة^٢. انتهى.

أقول: ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل، فهو كذلك، لتحقيق الأول خاصة في الآبق المعلوم الصفة، والثاني خاصة في بيع أحد العبدین المتساويين قيمة و غرضاً^٣، واجتماعهما في الآبق المجهول الصفة.

وكذا ما ذكره من أن الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول، ولكن ما ذكره من اختصاصه به، و من كونه معناه شرعاً، فغير صحيح.

أما الثاني^٤: فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه.

١: كالصديق في المنع: ١٣٢، والشيخ في النهاية: ٤١٥، وابن البرّاج في المهذب ١: ٣٨٠، ابن حمزة في الوسيلة: ٢٥٠، والمحقق في الشرايع ٢: ٥٢، وأبي الصّلاح في الكافي: ٣٥٦.

٢: القواعد والفوائد ٢: ١٣٧. وفيه: وهو محل الخلاف في مواضع الخلاف ... والآبق بغير ضميّة.

٣: في «ج»: عوضاً.

٤: أي: عدم كون ذلك معناه شرعاً.

و أما الأول^١ : فلائته مخالف لكلمات جميع الأصحاب ، فارجع إلى ما قدمنا ذكره من موارد استعمالاتهم الغرر واستدلالاتهم به ، حتى ما نقلناه عن الشهيد نفسه ، حتى من قواعده في موضع آخر^٢ .

و إذا كان كذلك ، ولم يفهم الاختصاص من معناه اللغوي أيضاً ، بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم ، فلا وجه للتخصيص ؛ بل ذكره لا يوافق ما ذكره في هذا الكلام أخيراً أيضاً ، من جعله الجراف في مال الإجارة والمضاربة من الغرر ، و كذا أسّ الحائط و قطن الحبة .

و يمكن توجيه كلامه بأن يقال : إنّ مراده من الجهل بالحصول : عدم الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده ، و على هذا ، فما علم وجوده و لم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة ، لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن ، و هو المتصف بالوصف الأحسن ، فيكون غرراً .

وإن كان ذلك جهلاً من حيث عدم تعيين الوصف أيضاً ، فكل جهل بالصفة التي تختلف باختلافها القيمة ، يكون جهلاً من جهة عدم التعيين ، و غرراً من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل الثمن .

فمجهول الصفة وإن كان فيه الغرر أيضاً ، إلا أنه من جهة عدم الوثوق بحصول ما على الوصف الأحسن .

و على هذا : فما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة ، ولكن كانت القيمة التي اشتراها بها مما يقابل الوصف الأدون ، لا يكون فيه غرر ، بل يكون جهلاً خاصة ، و هو كذلك ، هذا .

و لا يخفى : أنه لا يؤثر علم البائع ، أو المشتري بكونه في محل الخطر و رضاه به ، لأن نهى الشارع عام شامل لصورة العلم ، و لا عجب أن ينهى الشارع عن الرضا بجعل المال في معرض الخطر ، أو شراء ما في معرض الخطر مع العلم به ،

١ : و هو : عدم اختصاصه بالجهل بالحصول .

٢ : القواعد والفوائد ٢ : ٦١ .

كما في الإسراف ، وإتلاف المال عبثاً .

نعم : إذالم يكن خطراً ، بل علم الواقع و اشتراه بالقيمة الأعلى ، أو باعه كذلك ، كان صحيحاً ؛ لعدم كونه غرراً لغة و عرفاً .

و منع عموم^١ الغرر في الرواية - كما يظهر من الشهيد في شرح الإرشاد^٢ - مبني على الخلاف في أنّ عموم لفظ الحكاية من الراوي^٣ هل يكفي في إثبات العموم أم لا؟ والحق كفايته في مثل ذلك الموضع ، كما بيناه في الأصول^٤ .

وكذا لا يؤثر عدم التلف في الواقع ، فلو ظهر^٥ بعد المبايعة تساوي الثمن والمثمن ، أو القدرة على التسليم لم يفد ، لتحقيق الغرر ، وهو احتمال التلف احتمالاً مجتنباً عنه في العرف حال البيع ، فيشملة النهي .

قال الشهيد في قواعده : أما لو باع صبرة بصبرة ، فظهر تماثلهما في القدر ، متجانسين أو متخالفين ، أو تخالفهما متخالفين ، ولم يتمانعا ، قال الشيخ - رحمه الله - بجوازه ، والأقرب منعه ، للغرر الظاهر حال العقد^٦ .

ثم إذا كان في المبايعة مصلحة أخرى توجب انتفاء اللوم عرفاً ، وإن كان أحد العوضين في محل الخطر ، فهل يتنفي الغرر أم لا؟

الظاهر : الثاني ؛ لأنّ بيع الغرر المنهي عنه ما دخل لأجله المال في معرض الخطر ، و وجود مصلحة أخرى لا يخرج عنه كونه غرراً أو خطراً ، فيشملة النهي ، إلا إذا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف ذلك

١ : أثبتناه من «ب» ، «ج» .

٢ : غاية المراد : ٩٢ .

٣ : لأنّ الرواية ليست نص كلام النبي صلى الله عليه وآله ، وإنما هي : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر ، و وقع الكلام في استفادة العموم من مثله .

٤ : مناهج الأحكام : ١٥٩ ، الفصل الثاني من المقصد الثالث في السنة ، منهاج : في نقل الحديث بالمعنى .

٥ : في «هـ» : فكونه ، بدل فلو ظهر ، وفي «ح» : فلكونه .

٦ : القواعد والفوائد ٢ : ٢٣٨ ، وانظر المبسوط ٢ : ١١٩ .

المال، كما في شراء العبد الآبق لمن كان عليه كفارة و أراد عتقه ، فإنه لا يعدّ غرراً.

فلولا النهي الصريح المطلق في الأخبار عن شراء العبد الآبق بلا ضمنية ، لما حكمنا ببطلانه في مثل ذلك الموضع .

ثم إن خطر كل شيء بحسبه ، فلا تفاوت في شراء عصفور في الهواء بنصف درهم ، أو شراء عبد تركي آبق بألف دينار لأن خطر كل شيء بحسبه .

هذا ، وهل ينتفي الغرر مع ظن عدم التلف ، أو يلزم في انتفائه العلم بعدمه ولو عادياً؟ .

الظاهر: أنّ الظن إن كان من أمانة معتبرة عرفاً ، يكفي في انتفائه ، إذ معه لا يسمّى خطراً أو إشرافاً على الهلاك عرفاً ، ولا يلام على تركه في العرف .

والحاصل: أنّ الغرر يتحقق مع احتمال التلف احتمالاً يلتفت إليه عادة ، فإذا كان الظن بحيث يعتبره أهل العرف ، ولا يلتفتون إلى احتمال خلافه ، يكون كافياً .

وكذا ينتفي الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف الرافع للغرر فيه ؛ لعدم صدق الغرر عرفاً ، فهو إنما يكون في البيع اللازم ، أو ما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة .

واعلم أنّ ما ذكر من بطلان بيع الغرر ، قاعدة كلية ثابتة من الشارع ، وهي كسائر القواعد تقبل التخصيص ، فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع خاص ، يحكم بالجواز ، وعلى الفقيه الأخذ بالقاعدة ، والتفحص عن جزئيات المسائل . هذا ، وقد يدخل كل بيع فيه احتمال عدم تحقق المبيعة ، أو تحقق النزاع بين المتبايعين في بيع الغرر . وكذا بيع كان فيه جهالة وإن ثبت من الشرع جوازه ، أو وقع الخلاف فيه . ولذا ذكر العلامة في التذكرة: بيع الفضولي ، والغاصب ، وبيع

الشاة المذبوحة، وأمثالها في باب بيع الغرر^١. وفي التحرير ذكر في هذا الباب أيضاً: بيع المكره^٢. وفي دخول بعضها في بيع الغرر خفاء. وأنت بعد ما ذكرناه من معنى الغرر وموارده، تقدر على معرفة مواضعه، و ما يبطل بسببه و ما لا يبطل. والله الموفق.

١: التذكرة ١: ٤٨٥ - ٤٨٨.

٢: التحرير ١: ١٧٨.

عائدة (٩) في معنى الملكية والمملوكة

الملكية والمملوكة^١: صفتان، رابطتان، وجوديتان، نفس الأمرتان، فلا يمكن ثبوتهما إلا لموضع متحقق.

فإن ثبتنا واقعاً، يكفي ثبوت الموضوع في الواقع، ولا يلزم فيه الوجود الخارجي، كما إذا قال الشارع: الخمر نجس، ولم يكن حين التكلم خمر موجوداً في الخارج، أو العنب حلال، ولم يكن العنب موجوداً حينئذ.

فإن المراد: إثبات الحلية والحرمة واقعاً لهاتين الماهيتين الواقعتين، و مرجعه إلى الحكم: بأنه لو وجد هذا الموضوع في الخارج، لوجدت فيه تلك الصفة.

فالمحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطي، و محل هذا الحكم هو الوجود الذهني، فحكم عليه بأنه لو وجد في الخارج، لوجدت معه هذه الصفة في خارجاً.

وبعد وجوده توجد فيه الصفة، لأجل جعل الشارع إيجاد هذا الحكم الشرطي لهذا الوجود الذهني على النحو المقرر والشرائط المعلومة، علة و سبباً لتحقيق هذا الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه.

١ : في الطبعتين الحجريتين : الملكية .

وهذا هو المراد من الثبوت الواقعي للحكم، بل موضوعه؛ وليس مبنياً على ثبوت المعدومات.

وإن وجدت الصفة في الخارج، فلا بد من وجود الموضوع خارجاً أيضاً، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم.

ويجب على التقديرين تعيين الموضوع، وامتيازته عن غيره؛ لامتناع قيام الصفة المعيّنة الواقعية أو الخارجية بغير المعين؛ إذ غير المعين لا ثبوت له و لا وجود، لا خارجاً ولا ذهنياً.

و أما ما ترى: من ثبوت المطلوبة لأحد الشيئين أو الأشياء في الواجب التخييري، فهي ثابتة لكل منهما أو منها معيّناً؛ لأنّ هذه المطلوبة: هي المطلوبة التخييرية، وهي ثابتة لكل واحد معيّناً منها؛ لأنّ معناها: مطلوبة هذا الفرد بخصوصه إن لم يأت بالآخر، ومطلوبة الآخر إن لم يأت بالأول، وهذه الصفة ثابتة لكل منهما معيّناً.

وكذا ما ترى: من ثبوت مطلوبة هذا بشرط كذا، أو ذاك بشرط كذا في الواجب المشروط، فإنها ثابتة لكل منهما معيّناً؛ لأنّ هذه (المطلوبة هي) ^١ المطلوبة المشروطة، وهي ثابتة لكل واحد منهما معيّناً.

و أما المملوكية: فلم يثبت لها في الشريعة هذان القسمان، أي التخييرية و المشروطة، بل الثابت منها ليس إلا العينية المنجزة.

و لازم ذلك: عدم جواز التردد فيها؛ لامتناع تعلّقها بغير المعين في الواقع و نفس الأمر، بل يلزم كون ما يتعلّق به صفة الملكية معيّناً في الواقع و نفس الأمر.

ولكن لا يجب كون تعيينه بالجزئية الحقيقية، بل يلزم فيه التعيين، سواء كان موجوداً خارجاً متعيّناً، أي جزئياً حقيقياً، أو ماهية كلية معيّنة متازة عن غيرها بفصلها المميزة.

و على هذا : فلما كان البيع إثبات ملكية شيء للمشتري ، فإن تعلق بالموجود الخارجي حال البيع ، يجب تعيينه خارجاً كهذا الشيء المعين ، وإن تعلق بالماهية والنوع ، يجب تعيينها في نفسها ، فلا يصح بيع أحد هذين الشيئين ، أو أحد هذين النوعين .

نعم لما كان البائع مأموراً بالإقباض والتسليم ، وهو لا يمكن في الماهيات إلا بتسليم الفرد ، فيكون تسليم الفرد واجباً عليه في الثاني من باب المقدمة وجوباً تخييرياً . ولا يتوهم : أنه إذا باع أحد هذين الفردين ، أو أحد هذين النوعين ، يكون موضوع البيع ومحل الملكية أمراً كلياً معيناً ، وهو القدر المشترك بينهما ، فيكون البيع صحيحاً .

لأن المراد بهذا القدر المشترك الذي صار موضوعاً للبيع والملكية ، إن كان هو مفهوم أحدهما ، فهو أمر جعلي اعتباري ، وليس له وجود ، لا في الخارج ولا في الواقع ، فلا يمكن كونه موضوعاً لهذه الصفة الواقعية النفس الأمرية ، ولا يمكن للبائع جعله محلاً لهذه الصفة .

وإن كان المراد هو الكلي الذي يجمعهما ، وهما من الأفراد الواقعية له ، فيلزم عدم لزوم تسليم أحد هذين الفردين ، بل جاز تسليم فرد آخر من أفراد هذا الكلي على فرض وجوده ، كما هو شأن بيع الأنواع والأجناس ، وهو خلاف مقصود المتبايعين ، فتعين كون البيع فاسداً .

والتوضيح : أنه كما عرفت لا بد للملكية من موضوع ، وهو لا بد وأن يكون أمراً واقعياً يمكن تحققه في الخارج . وكما أن الأعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية أمور موجودة متأصلة متحققة ، فكذا الكليات ، لا بمعنى أنها موجودة خارجاً بوصف الكلية ، بل على نحو وجود الكليات ، كما بيناه في شرح تجريد الأصول وغيره^١ .

فإن كلَّ أحدٍ من العوامِّ والخواصِّ: يعلم أنَّ بين أفراد الإنسان مميزات تميِّز بعضها عن بعض، و قدراً مشتركاً بينها ليس بين فردٍ منها وبين أفراد البقر والفرس، و صار ذلك الجامع سبباً لحكم كلِّ أحدٍ بمناسبه، و تطابقاً و توافقاً بين تلك الأفراد. ليس بينها وبين أفراد سائر الحيوانات.

ولاشك: أنَّ هذا القدر المشترك أمر موجود، إذ يعلم كلُّ أحدٍ أنَّ بين تلك الأفراد أمراً وجودياً يميِّز أكلها منها عن فردٍ نوعٍ آخر. و يعلم أنَّه مركب من هذا القدر المشترك، ومن المميز، و لا يتركب الموجود من الموجود والمعدوم.

ولكن ليس كلُّ لفظ يشبه لفظ الكليات كلياً متحققاً، بل لا بد من الوجود الخارجي لو لا اعتبار معتبر و انتزاع متتبع^١، و لاشك أنَّ أحد هذين ليس شيئاً متحققاً بينهما، يتركب كل منهما منه و من أمر آخر، و يكون مميِّزاً لكل منهما عن سائر الأشياء، بل هو محض جعل و اعتبار.

و قد صرَّح بذلك المحقق الشيخ علي في شرح القواعد.

قال رحمه الله: قوله: و لو قال: بعثك صاعاً من هذه الصيعان، مما تمثال أجزاءها، صح، و لو فرق الصيعان و قال: بعثك أحدها، لم يصح.

والفرق بين الصورتين: أنَّ المبيع في الثانية واحد من الصيعان المتميزة المشخصة غير معين، فيكون بيعه مشتملاً على الغرر، و في الأولى المبيع أمر كلي غير متشخص، و لا يميز بنفسه، و يتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة، و يؤخذ به.

ومثله: ما لو قسَّم الأرباع، و باع ربعاً منها من غير تعيين، و لو باع ربعاً قبل القسمة، صح، و نزل على واحد منها مشاعاً؛ لأنه حيثئذ أمر كلي.

فان قلت: المبيع في الأولى أيضاً أمر كلي.

قلنا: ليس كذلك، بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصة منهم، فهو

١: اي: يجب ان يكون له وجود خارجي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع- أو غيره- الوجود له.

بحسب صورة العبارة يشبه الأمر الكلي، وبحسب الواقع جزئي غير متعين و لا معلوم.

والمقتضي لهذا المعنى: هو تفريق الصيعان، و جعل كل واحد برأسه، فصار إطلاق أحدها منزلاً على شخص منها غير معلوم، فصار كبيع أحد الشياة، و أحد العبيد. و لو أنه قال: بعثك صاعاً من هذه شائعاً في جملتها، لحكمنا بالصحة^١. انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا كله إذا قلنا بوجود الكلي الطبيعي، كما هو الحق المقطوع به، كما أشرنا إليه.

وإن أبيت عنه، و قلت بعدم ثبوت وجوده، فلك أن تقول: إننا نقطع بعدم ثبوت الملكية لغير ما يمكن تحققه، فلا يحكم بتحققها إلا للجزئيات الحقيقية. نعم، لما ثبت بالإجماع والأخبار في باب السلم، و بيع الصبرة، والغصب، و أمثالها ثبوتها في ما يقال: إنه كلي، فيقتصر في هذا الحكم على المتيقن. و لم يعلم جواز تعلقها بمثل: أحد هذين الشيتين.

ولا يتوهم: أن إثبات الكلية في الأمر الكلي يتوقف على وضع الألفاظ الكلية للكلي أيضاً؛ لأن تحقق الكلي واقعاً، وإرادته من لفظ لا يتوقف على الوضع الحقيقي له.

و ظهر مما ذكرنا: أن بيع الكليات وجعلها ائماناً لا يوجب جهالة؛ لإمكان إثبات الأحكام لها، ولتعينها واقعاً وظاهراً.

نعم إذا كان بين أفراد كلي تفاوتاً بيناً، يجب تعيين الصنف فراراً عن الغرر، دون الجهالة^٢.

و هنا موضع إشتباه كثير لكثير من الفقهاء، فيستدلون على فساد بيع شيء بعبد بجهالة العبد، مع أنه أمر كلي لاجهالة فيه، كبيعه بدينار مثلاً، فإنه كما أنه

١: جامع المقاصد ٤: ١٠٣.

٢: في «هـ»: فراراً عن الغرر والجهالة.

لاجهالة في الدينار، كذلك لاجهالة في العبد، فإنّ كلاً منهما أمر كلي واقعي .

نعم لما كان بين أفراد العبد تفاوتاً كثيراً موجباً لحصول الغرر، أوجب فساد البيع، بخلاف الدينار .

وتظهر الفائدة في العقود التي لم يثبت فيها الفساد بالغرر، فإنه لا يحكم فيها بالبطلان إذا وقعت على الكليات مطلقاً، إلا بدليل .

ولذا ورد في الأخبار صحة صداق عبد، وخادم، وبيت، وأنه يرجع فيها إلى الوسط^١ . وغلط من ردّ الحديث: بأنه موجب للجهالة^٢ . فإنه لاجهالة فيه، بل فيه الغرر، ولم يثبت فساده في الصداق .

مع أنه على فرض ثبوت فساد الغرر في الصداق أيضاً لا يوجب ردّ الحديث؛ لأنّ إيجاب الغرر للفساد ليس عقلياً كالجهل، بحيث لا يمكن التخلف عنه، فيكون ذلك من باب التخصيص .

بل لو كان عقلياً أيضاً كما في الجهل، يمكن التوجيه أيضاً، فنقول: فيما إذا فرض ورود حديث على صحة بيع أحد العبيد، وأنه يرجع إلى أسنّهم أو أصغرهم مثلاً، فإنّ هذا موجب لرفع الجهالة، ويثبت منه أنّ بيع أحد العبيد بيع أسنّهم أو أصغرهم بالشرع، فلا جهالة ولا غرر .

نعم يشكل فيما لو ورد حديث في أنه يصح بيع أحد الأشياء من دون تعيين المرجع في الحديث، واللازم حينئذ الحكم بصحة البيع التخيري أيضاً كالوجوب التخيري .

فيقال: البيع على قسمين: معيّن ومخيّر، والبيع المخيّر: هو ما تعلّق البيع بكل منهما على سبيل التخير، كما في الواجب التخيري .

١: الكافي ٥: ٣٨١/٧، ٨، التهذيب ٧: ٣٦٦/١٤٨٥ و ٣٧٥/١٥٢٠، الوسائل ١٥: ٣٥ أبواب المهور ب ٢٥، ح ٢ و ٣ .

٢: أنظر المسالك ١: ٥٣٦، ونهاية المرام للعالمى ١: ٣٦٧، وجامع المقاصد ١٣: ٣٤٣ .

ولكن لما لم يثبت ذلك في البيع ، و هو وأمثاله أمور توقيفية ، و ما ثبت جوازه لا معنى لتعلقه بغير المعين عقلاً ، فيحكم بفساد بيع المجهول ، و لذا قد يحكم بالصحة في بعض العقود ، كما يقولون في الإجارة إذا آجره : أنه إن خاط كذا فله كذا ، و إن خاط كذا فله كذا ، و مرجعه إلى الإجارة التخيرية ، فالمناط أولاً هو الأصل المتوقف رفعه على التوقيف .

فيقال في البيع مثلاً : إن الثابت من البيع هو البيع التعيني الذي هو المتبادر منه و حقيقته ، فإنه ليس بيع الشيء تخيراً بيعاً في الحقيقة ، كما أن الواجب التخييري ليس بواجب حقيقة ، و هو لا يمكن تعلقه بالمجهول ، و ما يمكن تعلقه به في الجملة و هو البيع التخييري ، لم يثبت من الشرع .

ثم بما ذكرنا ظهر : سرّ ما ذكره الفقهاء من فساد البيع بجهالة أحد العوضين ، و لكن ذلك يختص بما كان غير معين في الواقع و عند المتبايعين ، كأحد هذين الشئين . و أما ما كان معيناً في الواقع ، مجهولاً عند أحدهما أو كليهما ، فلا يثبت فساد بذلك ، بل بدليل آخر .

و توضيحه : أنّ الجهالة الداخلة في البيع إما تكون في الثمن أو الثمن ، و علي التقديرين إما تكون واقعاً ، أي : لا يكون المبيع أو الثمن معيناً في الواقع أيضاً ، نحو : أحد هذين الشئين ، حيث إنّ تعيين كونه مبيعاً يتوقف على قصد المتبايعين ، و لا يمكن تعيينه من هذه الحيثية إلّا به ، و لا قصد لهما على التعيين .

أو تكون ظاهراً ، أي : لا يكون معلوماً بخصوصه عند المتبايعين أو أحدهما و إنّ تعيين في الواقع ، نحو : بعت ما في هذا الصندوق .

و على التقادير الأربعة : إما يكون الجهل في المقدار ، أو الجنس ، أو الوصف .

و على التقادير : إما يوجب الجهل به الغرر أم لا .

فهذه أربع و عشرون صورة^١.

ويبطل البيع فيما يتضمن الغرر منها بالنهي عن بيع الغرر كما مر^٢، وهو في اثنتي عشر صورة.

و فيما كان الجهل بحسب الواقع مطلقاً؛ لما سبق من توقف ثبوت الملكية على التعيّن في الواقع، وهو في ست صور من الصور الباقية.

ويبطل أيضاً فيما كان بحسب القدر إن كان مما يعلم قدره بالكيل أو الوزن أو العدّ - إلا بما يتسامح به عادة - بالأخبار^٣، وأكثرها وإن كان وارداً في المثلن، إلا أنه يتم في المثلن بعدم القول بالفصل بين المثلن والمثلن بين جميع أصحابنا قطعاً.

وبه صرح العلامة في التذكرة أيضاً، قال: لافرق بين المثلن والمثلن في الفساد بالجزاف عندنا^٤.

ويمكن شمول بعض الأخبار لهما أيضاً كما رواه العلامة في التذكرة: من أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام مجازفة^٥.

وما في مجمع البحرين: من قولهم عليهم السلام: «لا تشتري شيئاً

١: توضيحه: أن الجهالة قد تكون في المثلن وقد تكون في المثلن، وكل منهما إما بحسب الظاهر فقط، أو بحسب الظاهر والواقع، فهذه أربعة أقسام، وكل منها إما في الجنس، أو في الوصف، أو في المقدار، فهذه اثنا عشر قسمًا، حاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة، وكل منها إما موجب للغرر أو غير موجب له، فهذه أربع وعشرون قسمًا.

٢: في العائدة السابقة فراجع.

٣: أنظر الكافي ٥: ١٧٩/٤ و ١/١٩٣، والفقهاء ٣: ١٣١/٥٧٠ و ١٤١/٦١٨ و ١٤٣/٦٢٧، والتهذيب ٧: ٣٦/١٤٨ و ١٢٢/٥٣٠-٥٣١، والاستبصار ٣: ١٠٢/٣٥٥-٣٥٦، وأنظر الوسائل ١٢:

٢٥٤ أبواب عقد البيع ب ٤.

٤: التذكرة ١: ٤٦٩.

٥: التذكرة ١: ٤٨٥، ورواه أيضاً في دعائم الإسلام ٢: ٤٣/١٠٢، وسنن ابن ماجه ٢: ٧٥٠/٢٢٢٩

ب ٣٨، وصحيح مسلم ٣: ١١٦٠/١٥٢٧، وصحيح البخاري ٣: ٩٠، وسنن أبي داود ٣: ٧٦٠

ح ٣٤٩٢-٣٤٩٩ بتفاوت في الألفاظ.

من مجازف»^١.

و ضعف سندهما بعد الشهرة العظيمة غير ضائر، كتخصيص الأول بالطعام، لعدم الفصل.

وفي رواية حمّاد بن ميسر، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنه كره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنه لا يدري كم الدينار من الدرهم»^٢.

بقيت صورتان أخريان: وهما ما كان الجهل في الجنس أو الوصف عند المتبايعين أو أحدهما، ولم يكن فيه غرر، وهو في صحة البيع غير مضر.

وقد تلخص مما ذكرنا: أنّ الجهل الداخل في البيع إنما يفسده إذا كان بأحد الوجوه الثلاثة:

الأول: أن يكون بسبب عدم تعيّن المبيع أو الثمن في الواقع.

والثاني: أن يكون موجباً للغرر.

والثالث: أن يكون أحد العوضين مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً ولم يتعيّن قدره.

وأما ما سوى ذلك من أقسام الجهل المذكورة؛ فلا دليل على كونه مبطلاً، سواء كان في الجنس أو الوصف، وسواء كان الجنس المجهول حاضراً مشاهداً عند البيع، كبيع جنس حاضر، مردد عند المتبايعين أو أحدهما بين أنه هل هو الهليلج مثلاً أو الأملج^٣، مع فرض تساوي قيمتهما، وكون المشتري طالباً لهما.

١: مجمع البحرين ٥: ٣٢، مادة «جرف»، الكافي ٥: ١٥٧/١، والفقيه ٣: ٣٨٧/١٠٠، وعلل الشرايع ٢: ٥٢٦ ب ٣٠٨ ح ١، الوسائل ١٢: ٣٠٦ أبواب آداب التجارة ب ٢١ ح ٣ ولكن فيه: لا تشتري من محارف ...

٢: التهذيب ٧: ١١٦/٥٠٤، الكافي ٥: ١٩٦/٧. الوسائل ١٢: ٣٩٨ أبواب أحكام العقود ب ٢٣ ح ١.

٣: الهليلج: هو الإهليلج، وهو ثمر أصفر ومنه أسود ومنه كابلبي له نفع ويحفظ العقل ويزيل الصداع (مجمع البحرين ٢: ٣٣٦)، والاملج: هو الذي يسمّونه الطريفل (مجمع البحرين ٢: ٣٣٠).

أو كان مشاهداً قبل البيع ، مثل أن يكون لشخص هليلج و أمليج و رآهما أحد ، و تلف واحد منهما ، و لم يعلم المشتري أو مع البائع أيضاً التالف بعينه ، فيشتري الموجود من غير حضوره .

أو لم يكن مشاهداً أصلاً ، بل كان معلوماً بالوصف ، مثل أن يكون هليلج و أمليج لزيد ، و ذكرهما بالوصف لعمرو ، و تلف أحدهما و لم يعلم التالف بعينه ، و أريد بيع الموجود ، فالبيع في الكل صحيح ما لم يكن فيه غرر .

و ما قاله العلامة في التذكرة : من أنه لا بد من ذكر جنس المبيع أو مشاهدته عند علمائنا أجمع^١ . فهو - مع كونه ظاهراً فيما يستلزم الغرر ، حيث يستدلون عليه بأنه لولاه لزم الغرر - لا يدل على أزيد من لزوم مشاهدته ، أو ذكره بوصفه و لو كان معه غيره أيضاً ، و في كل من الصور الثلاثة يصدق ذكر جنس المبيع أو مشاهدته . هذا مع ما في الإجماع المنقول من الوهن و عدم الحجية .

و قد صرح نفسه فيه : بأنه لو رأى ثوبين متحدين قدراً و وصفاً و قيمة ، ثم سرق أحدهما ، و لم يعلم المسروق بعينه ، يجوز بيع الباقي و إن لم ير ثانياً^٢ .

ثم إن هذا الذي ذكرناه هو القاعدة الكلية . و قد يستفاد من الأخبار في الموارد الجزئية : حكم آخر من الصحة ، أو الفساد ، فيتبع حينئذ . هذا حكم عقد البيع .

و أما سائر العقود المملّكة ، كالإجارة ، و الصلح ، و الهبة ، و أمثالها ، فهي أيضاً كالبيع في البطلان بالجهل إذا كان بحسب الواقع ، أي : كان متعلق العقد مجهولاً واقعاً ، كالصلح على أحد هذين الشيئين .

و أما في غير تلك الصورة ، فليس حكم سائر العقود حكم البيع كلياً ، بل قد يختلف ، كما في الصلح ، و تحقيقه في جزئيات الفروع .

١ : التذكرة ١ : ٤٦٨ .

٢ : التذكرة ١ : ٤٨٩ .

عائدة (١٠) في تعلّق المعاملة بالمعدوم

المعدوم: إما يمتنع وجوده وتحققه في الخارج، إما بعينه أو بوصفه، فيمتنع بيعه. ومنه: بيع أحد هذين الشيئين غير المعين؛ لامتناع وجود غير المعين مع وصف عدم التعيين.

أو يمكن تحققه ووجوده، فإن كان يوجب الغرر، فالأصل عدم صحة بيعه على ما مر، وإن لم يوجبه، فالأصل فيه أيضاً عدم الصحة بمقتضى الأخبار الصريحة الدالة على اشتراط المملوكية حال البيع في المبيع^١. وما لا وجود له بعد ليس ملكاً حيثئذ.

وقد يخرج عن هذا الأصل بدليل، كما في بيع السلم، وبيع المعدوم مع الضميمة في بعض الموارد.

فإن قلت: كيف يمكن بيع المعدوم، مع أن البيع نقل الملك، ولا ملك إلا في الموجود؟

قلت: اللارم في البيع تحقق النقل حال البيع، لا تحقق الملك حيثئذ، لجواز نقل الملك المتحقق غداً أو بعد شهر، اليوم؛ كما في نقل المنفعة في الإجارة،

١: أنظر الوسائل ١٢: ٢٤٨ و ٢٥٢ أبواب عقد البيع وشروطه ب ١، ٢، ٣.

سيما إذا لم يكن مبدؤها متصلاً بالعقد .
 والحاصل : أنّ البيع نقل الملك إلى الغير بالفعل ، سواء كان الملك أيضاً ملكاً
 فعلياً ، أو قوياً مترقب الحصول .
 فيكون معنى بعثك حينئذ : أنّي نقلت الآن الملك الذي يحصل لي بعد مدة
 كذا إليك بعوض كذا .
 ثم بعد تحقق البيع يلزم عليه التحصيل من باب مقدمة التسليم الواجب عليه
 حين حلول الأجل .
 ومن هذا يصح بيع ما في الذمة حالاً أيضاً وإن كان موجوداً في الخارج ،
 لكن لا في ملك البائع ، كبيع قفيز حنطة إذا لم يملكه البائع ، فإنه أيضاً نقل ملك
 مترقب الحصول أو مقطوع الحصول بقصد البائع .
 وهذا أيضاً أمر مخالف لأصل اشتراط الملكية الحالية ، خرج عنه بالأخبار و
 الإجماع .

عائدة (١١) في معنى الملكية و المالية و مايرادفهما

معنى الملكية و المالية و مايرادفهما من الألفاظ : معنى إضافي ، لا يتحقق إلا مع وجود مالك و ممتلك .

و هذا المعنى الإضافي بحكم العرف و التبادر : عبارة عن اختصاص خاص و ربط مخصوص ، معهود بين المالك و المملوك ، و الممتلك و المال ، موجب للاستبداد به ، و الاقتدار على التصرف فيه منفرداً ، و ماله ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة إلى شخص هو : الملك و المال .

فمعنى الملكية و المالية ، و الملك و المال : معنى عرفي أو لغوي لا تتوقف معرفته على توقيف^١ من الشرع ، و لا على دليل شرعي ، بل يجب فيها الرجوع إلى العرف و اللغة ، كما هو الشأن في سائر الألفاظ التي لم تثبت لها حقائق شرعية .

ولكن ثبوت ذلك^٢ الاختصاص و الربط لشيء بالنسبة إلى شخص ، حتى يصدق عليه عرفاً أنه ملكه و ماله لكونه أمراً حادثاً متجدداً ، يتوقف على دليل .

١ : يريد بالتوقيف : البيان و ورود الدليل ، و استعماله بهذا المعنى لا يخلو من مسامحة .

٢ : في «هـ» : هذا ، بدل ذلك .

و ذلك : كما أنّ امرأة زيد - مثلاً - هي في العرف من ثبت أحقية بضعها لزيد وله وطؤها . ولكن لا يكفي العرف في ثبوت هذه الأحقية والجواز ، بل لابد من دليل عليه ، فمعنى امرأة زيد ، معنى عرفي أو لغوي ، ولكن تحقق ذلك المعنى العرفي أو اللغوي يحتاج إلى دليل .

وكذلك وجوب شيء له معنى لغوي وعرفي غير محتاج في معرفة هذا المعنى إلى توقيف من الشرع ، ولكن تحقق الوجوب بالنسبة إلى شخص محتاج إلى التوقيف ، وكذلك غيره من الأحكام الشرعية والوضعية .

والحاصل : أن الملكية من الأحكام الوضعية التي لا يحكم بها إلا بعد ثبوت الوضع بدليل معتبر .

ومن هذا ظهر : أنّ الأصل في الأشياء عدم الملكية ، وأنّ كون شيء ملكاً ومالاً مطلقاً أو لأحد أمر مخالف للأصل ، محتاج إلى الدليل المثبت له ، لا بمعنى أنّ حدوث ملكية هذا لذلك الشخص بعد كونه ملكاً لغيره أمر مخالف للأصل ، فإنه وإن كان كذلك ، بل كان مقطوعاً به ، بل ضرورياً ، ولكنه غير مقصود لنا هنا ، بل هو ليس حدوث الملكية ، بل هو حدوث انتقال الملك^١ ، بل بمعنى أنّ حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكاً ، وثبوت اختصاصه بشخص بعد خلوّه عن قيد الاختصاص مطلقاً مخالف للأصل ، مسبوق بالعدم ، فالمراد : أصالة عدم كونه ملكاً . وهذا أيضاً أمر ظاهر جداً لا خفاء فيه .

مع أنه لو قطع النظر عن ذلك ، فنقول : المفيد في الفقهيات هو أنّ إثبات ملكية آحاد المكلفين ، وإثبات الملكية لكل أحد أمر حادث مخالف للأصل .

وبالجملة : أصالة عدم الملكية بهذا المعنى أمر ظاهر ، وعليه بناء الفقهاء ، كما يظهر من مباحث : إحياء الموات والحيازة والاسترقاق وأمثالها ؛ حيث لا يحكمون بتملك شيء من المباحات إلا بعد وجود دليل عليه .

قال بعض المتأخرين : الأصل عدم تملك شيء من المباحات إلا بعد وجود سبب التملك ، فإذا وجد السبب يتحقق الملك ، وإلا فلا ؛ لأصالة بقاء إباحته إلى أن يوجد سببه ^١ . انتهى .

وهذا الأصل : تارة يكون مع عدم العلم بحكم الشارع بتملك هذا الشيء أصلاً ، فيقال : الأصل عدم تملكه ، وعدم حكم الشارع بكونه ملكاً لأحد .
وأخرى : يكون مع العلم بحكم الشارع بأنه يصير ملكاً في الجملة ، وشك في سببه : إما بأن يعلم لملكه سبب ، وشك في شيء آخر أنه أيضاً هل هو سبب لملكه أم لا ؟ أو لم يعلم سبب بعينه ، وعلى التقديرين : يحكم بأصالة عدم السببية بلا خلاف ^٢ .

فليكن هذا الأصل نصب عينيك في كل مقام يحتاج فيه ثبوت حكم على ملكية شيء لأحد ، أو عدمها .

والحاصل : أن الأصل في جميع الأشياء عدم كونه ملكاً ، وفي كل أمر عدم كونه سبباً للتملك ، إلا إذا دل دليل على تملك شيء معين بسبب خاص ، أو حصول التملك في نوع من الأشياء بنوع من الأسباب .

كما أنه ثبت من الشارع : تملك كل شيء فيه انتفاع من الأشياء المباحة التي يجوز لكل أحد التصرف فيها ، وليس عليها يد ، بالأخذ والتصرف ، دل عليه الإجماع والأخبار ، كصحيحة ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلّت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه ، فآخذها غيره ، فأقام عليها وأنفق نفقة حتى أحيها من الكلال ومن الممات ، فهي له ، ولا سبيل له عليها ، وإنما هي مثل الشيء المباح» ^٣ .

ورواية أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «من وجد شيئاً فهو له ،

١ : أنظر مسالك الأفهام ٢ : ٢٧٨ ، وجامع المقاصد ٨ : ٥٠ كتاب الشركة .

٢ : في «ب» ، «ج» : بلا خفاء .

٣ : الكافي ٥ : ١٤٠ / ١٣ ، التهذيب ٦ : ٣٩٢ / ١١٧٧ ، الوسائل ١٧ : ٣٦٤ أبواب اللقطة ب ١٥ ح ٢ .

فليتمتع به حتى يأتيه طالبه، فإذا جاء طالبه رده إليه^١.

ويؤيده رواية السكوني، عن جعفر عليه السلام^٢، عن أبيه عليه السلام، عن آبائه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال في رجل أبصر طائراً، فنبهه حتى سقط على شجرة، فجاء رجل آخر فأخذه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: للعين ما رأت ولليد ما أخذت»^٣.

وإنما جعلناها مؤيدة؛ لعدم ثبوت عمومها، حيث إن لفظة «ما» تحتمل المصدرية والموصولية المحضة، وهما لا يفيدان العموم.

وتملك الطيور المباحة خاصة بالأخذ، بالمستفيضة من الأخبار، كصحيحة البنزطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، وفيها، فقلت له: فإن هو صاد ما هو مالك لجناحيه، لا يعرف له طالباً؟ قال: «هوله»^٤.

ومرسلة ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا ملك الطائر جناحيه، فهو لمن أخذه»^٥.

ورواية إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها بعد السؤال عن الطائر يقع على الدار فيؤخذ: «المستوي جناحاه، المالك جناحيه يذهب حيث يشاء» قال: «هو لمن أخذه حلال»^٦.

ورواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن

١: الكافي ٥: ١٣٩/١٠، التهذيب ٦: ٣٩٢/١١٧٥، الوسائل ١٧: ٣٥٤ أبواب اللقطة ب ح ٢.
٢: (ب، ح، هـ): عن أبي جعفر عليه السلام، وفي المصادر عن أبي عبد الله عليه السلام، وأثبتناه من «ج» وهو الصحيح، لأنه لم تثبت رواية السكوني عن أبي جعفر (انظر معجم رجال الحديث ٢٣: ١٠٣٠).
٣: الكافي ٦: ٢٢٣/٦، الفقيه ٣: ٦٥/٢١٧، التهذيب ٩: ٦١/٢٥٧، الوسائل ١٧: ٣٦٦ أبواب اللقطة ب ١٥ ح ٢.

٤: الكافي ٦: ٢٢٢/١، التهذيب ٩: ٦١/٢٥٨، الوسائل ١٦: ٢٩٥ أبواب الصيد ب ٣٦ ح ١.
٥: الكافي ٦: ٢٢٢/٢، الفقيه ٣: ٢٠٥/٩٣٤، التهذيب ٩: ٦١/٢٥٩، الوسائل ١٦: ٢٩٦ أبواب الصيد ب ٣٧ ح ١.

٦: الكافي ٦: ٢٢٣/٤، التهذيب ٩: ٦١/٢٦١، الوسائل ١٦: ٢٩٦ أبواب الصيد ب ٣٧ ح ٢.

الطير إذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن أخذه^١ .
ورواية إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه [عليهما السلام] «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول : لا بأس بصيد الطير إذا ملك جناحيه»^٢ إلى غير ذلك .
وكما^٣ في تحقيق السببية بالإحياء في الأراضي الميتة، وبالإحراز في المياه المباحة، وبالاسترقاق في الرقاب بشرائطه، وبالحيازة في المعادن، وبالعوص والإخراج في بعض ما يخرج من البحر، وبالزراعة للنماء، إلى غير ذلك من الموارد المتكثرة المتفرقة في كتب الأحاديث والفقه .
ومما يمكن أن يتأيد به ورود الملكية وعروضها لجميع الأشياء إلا ما خرج بالأدلة المستفيضة المصراحة بأنّ الدنيا وما فيها وما عليها لرسول الله ﷺ والأئمة، بضميمة المصراحة بأنّ ما للأئمة فهو لشيعتهم أو حلال لهم، إما مطلقاً، أو بعد وضع اليد عليه .
أما الأولى أي : المصراحة بأنها للرسول والأئمة عليهم السلام : فكرواية عمر بن يزيد، وفيها : «أو ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس يا أبا سيار ! إن الأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا»^٤ الحديث .
ورواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال : «قال رسول الله ﷺ : خلق الله آدم وأقطعته الدنيا قطيعة، فما كان لأدم فلرسول الله ﷺ، وما كان لرسول الله ﷺ فهو للأئمة من آل محمد»^٥ .
ورواية محمد بن الريان، عن العسكري عليه السلام : جعلت فداك روي لنا : أن ليس لرسول الله ﷺ من الدنيا إلا الخمس، فجاء الجواب : «إنّ الدنيا وما عليها لرسول الله ﷺ»^٦ .

١ : الكافي ٦ : ٢٢٣ / ٥ ، التهذيب ٩ : ٦١ / ٢٥٦ ، الوسائل ١٦ : ٢٩٦ أبواب الصيد ٣٧ ح ٣ .

٢ : التهذيب ٩ : ١٥ / ٥٦ ، الوسائل ١٦ : ٢٩٧ أبواب الصيد ٣٧ ح ٤ .

٣ : عطف على قوله : كمأثب من الشارع، في ص ١١٥ .

٤ : الكافي ١ : ٤٠٨ / ٣ ، التهذيب ٤ : ٤٤٤ / ٤٠٣ ، الوسائل ٦ : ٣٨٢ أبواب الأنفال ب ٤ ح ١٢ .

٥ : الكافي ١ : ٤٠٩ / ٧ .

٦ : الكافي ١ : ٤٠٩ / ٦ .

و مرسله محمد بن عبدالله، قال: «الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا، فمن غلب على شيء منها فليتيق الله، وليؤد حق الله، وليبر إخوانه»^١ الحديث.

و رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: «أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام؟ يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله»^٢ الحديث، إلى غير ذلك.

و أما الثانية: فكرواية يونس أو المعلّى، عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: «وما كان لنا فهو لشيعتنا، وليس لعدونا منه شيء إلا ما غضب عليه»^٣ الحديث.

و رواية داود الرقي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا، إلا أنا أحللنا شيعتنا من ذلك»^٤.

و رواية حارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: «وكل من والى آبائي، فهم في حلّ ما في أيديهم من حقنا، فليبلغ الشاهد الغائب»^٥.

و رواية معاذ بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «موسّع على شيعتنا أن ينفقوا ما في أيديهم بالمعروف»^٦ الحديث.

و إنّما جعلناها مؤيّدّة؛ لعدم تعيّن إرادة التملك المعهود من اللام في تلك الأخبار، و عدم دلالة التحليل عليه أيضاً.

و مما يؤيده أيضاً بل يثبت بعد ضميّة الانخبار بالشهرة: ما نقله الشيخ الحرّ في الفصول المهمة، عن الصادق عليه السلام: «وكل شيء يكون لهم - أي للعباد - فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه و شراؤه وإمساكه واستعماله

١: الكافي ١: ٤٠٨/٢.

٢: الكافي ١: ٤٠٨/٤، الفقيه ٢: ٢٠/٧١.

٣: الكافي ١: ٤٠٩/٥.

٤: الفقيه ٢: ٢٤/٩٠، التهذيب ٤: ٣٨٨/١٣٨، الاستبصار ٢: ٥٩/١٩٣، علل الشرائع ٣٢٧ ب ١٠٦ ح ٣، الوسائل ٦: ٣٨٠ أبواب الانفال ب ٤ ح ٧.

٥: التهذيب ٤: ١٤٣/٣٩٩، الوسائل ٦: ٣٨١ أبواب الانفال ب ٤ ح ٩.

٦: الكافي ٤: ٦١/٤، التهذيب ٤: ١٤٣/٤٠٢، الوسائل ٦: ٣٨١ أبواب الانفال ب ٤ ح ١١.

وهبته وعاريتة»^١.

ولا شك أن تلك الأمور لا تتحقق إلا بعد التملك، فثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح.

ثم إن ما ثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الأصلية، بل في جميع الموارد الآخر أيضاً إنما هو ما كان له جهة انتفاع مقصود عند العقلاء، وأما غيره فلا، لظاهر الإجماع المنعقد على أن ما لا نفع فيه ليس ملكاً لأحد. بل لاختصاص ما هو الحجة من أدلة التملك بما ينتفع به. أما الإجماع فظاهر.

وأما صحيحة ابن سنان^٢؛ فلأن معنى المباح: الحلال، ولا بد في الحلية من جهة انتفاع، فيكون حلالاً، إذ المراد حلية نوع انتفاع منه. وسميت المباحات الأصلية مباحة^٣، لأجل إباحتها لكل أحد (حيث إنه لا يد لشخصٍ مخصوص عليها، حتى يحرم لأجله التصرف والانتفاع على غيره، فتكون مباحة لكل أحد)^٤ ولو لا ثبوت ذلك، فلا أقل من عدم ثبوت إطلاق المباح على غيره وهو كاف.

وأما رواية أبي بصير^٥، فلمكان قوله: فليتمتع به. وأما سائر المؤيدات، فهي وإن لم ينفع عمومها أو إطلاقها، ولكنها أيضاً إما مخصوصة باعتبار ذكر الحلية ونحوها، أو ظاهرة فيما ينتفع به. وأما المنقول عن الفصول المهمة^٦؛ فواضح.

١ : الفصول المهمة : ٣٣٣ ، تحف العقول : ٣٣٣ ، الوسائل ١٢ : ٥٥ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ٢ .

٢ : المقدمة في ص ١١٥ .

٣ : في «ج» و سميت المباحات مباحات أصلية .

٤ : ما بين القوسين ليس في «هـ» .

٥ : المقدمة ص ١٥

٦ : مرّ في هامش ١ .

عائدة (١٢) في حكم ورود عامّ و خاصّين

إذا ورد عام مطلق، و خاصان مطلقان، أحدهما يوافق العام في الحكم، و الآخر يخالف، و كانت النسبة بين الخاصين عمومياً من وجه، و لم يكن مرجح، فالعمل في محل التعارض على العام المطلق.

نحو: أكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و لا تكرم العالم الفاسق؛ فيتعارض الأخيران في الفقيه الفاسق و لا مرجح، فيبقى عموم الأول خالياً عن المعارض؛ لعدم العلم بشمول الأخير لمحل التعارض حتى يخصّص به الأول.

و أصالة بقاء الثالث على عموميه، حيث لا يعلم تخصيصه، فيخصص به الأول، معارضة بأصالة بقاء الثاني أيضاً على عموميه، فيمنع عن تخصيص الأول.

و أيضاً تخصيص العام بالخاص، حتى في مقام يكون دليل معارض للخاص لم يثبت. و أصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض.

ولا تعارضها أصالة عدم تخصيص الخاص في مقام المعارضة^١ مع الخاص الآخر، لمنع جريان هذا الأصل مع وجود المعارض.

١: في «ح»: تعارضه، بدل المعارضة.

عائدة (١٣)

في حكم ورود لفظ يحتمل أمرين

إذا ورد في حديثٍ أو كلامٍ آخر لفظٌ احتمل كونه أمراً حتى يكون حقيقة، أو ماضياً بمعنى الإنشاء حتى يكون مجازاً، نحو: عُدَّ من الصلاة. أو احتمل كونه نهياً أو مضارعاً بمعناه، نحو: لا يتكلم في الكنيف. فهل يكون مجملاً، أو يحمل على الأمر والنهي لأصالة الحقيقة؟

الصواب: هو الأول؛ لأنَّ معنى أصالة الحقيقة: أنه إذا كان لفظ له معنيان: حقيقي ومجازي، يحمل على الأول، وهاهنا هيئة كُتِبَتْ^١ تحتل لفظين، لو كان أحدهما يكون حقيقة، ولو كان الآخر يكون مجازاً، ولم يثبت أنَّ الأصل في تلك الهيئة ما هو بمعناه الحقيقي^٢، ولم يثبت هذا القدر من أصالة الحقيقة^٣.
وتظهر الفائدة: على القول بكون الإخبار في مقام الإنشاء غير مفيد للوجوب، بل لا يفيد إلا مطلق الطلب كما هو الحق.

١: في «ج» تركيبي.

٢: يعني: أصل تعيين اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي من اللفظين المحتملين من شكل الكتابة، دون المستعمل في معناه المجازي لو فرضت إرادته.

٣: لاجل أنَّ أصالة الحقيقة عملها هو تعيين المراد الجدي للمتكلِّم من اللفظ بعد تعيين اللفظ وظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، واللفظ هنا غير معين، علاوة على عدم ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي.

عائدة (١٤) في ورود لفظين مشترك و ما له حقيقة و مجاز

إذا ورد كلام فيه لفظان : أحدهما مشترك بين معنيين ، و للآخر ^١ حقيقة و مجاز ، و لم يجتمع أحد معنيي الأول مع حقيقة الآخر ، فهل يحمل على المعنى الآخر أم لا ؟ .

نعم ، لأن الأصل في الآخر الحقيقة ، و بعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك ، و لولا ذلك لم تتحقق قرينة لفظية على تجوّر ، لاحتمال إرادة مجاز مع القرينة يجمع حقيقة اللفظ ^٢ .

و كذا لو كانت هيئة اللفظ محتملة لوجهين لم يجتمع أحدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الآخر ، كما فيما روي عن النبي ﷺ : « أنه نهى عن بيع الغرر » ^٣

١ : في «ج» : و الآخر .

٢ : يعني : لولا الحمل على المعنى الحقيقي ، و وصلت النوبة إلى المجاز ، فباب المجاز واسع ، فمكان حمل الثاني على المجازي يحمل على المعنى الحقيقي و يحمل الأول على معنى مجازي يتلائم مع المعنى الحقيقي للآخر ، و لا قرينة معينة لأحدهما .

٣ : عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٤٥ / ١٦٨ ، عوالي اللآلي ٢ : ٢٤٨ / ١٧ ، سنن أبي داود ٣ : ٦٧٢ / ٣٣٧٦ ، سنن ابن ماجه ٢ : ٧٣٩ / ٢١٩٤ ، مسند أحمد ١ : ٣٠٢ و ج ٢ : ١٤٤ ، سنن البيهقي ٥ : ٣٣٨ .

فإنه يحتمل أن يكون الغرر: جمع غرة بمعنى العبيد والإماء، ولكن يكون النهي حينئذ تجاوزاً، لعدم حرمة بيعهم. وأن يكون المراد به: الجهالة والخدعة، ويكون النهي حقيقة حينئذ، فتعين الثاني؛ لأن الأصل في النهي الحقيقة.

عائدة (١٥)

في حكم الشرط في ضمن العقد

اعلم أن من مهمات مسائل الفقه : مسألة الشرط في ضمن العقد . وقد تداول ذكره في كتب الفقهاء و السنة العلماء ، و يرتّبون عليه أحكاماً كثيرة : كثبوت الخيار بالشرط ، و سقوطه به فيما ثبت شرعاً ، و إلزام المكلفين ببعض الأمور المباحة ، باشتراطه في ضمن العقد اللازم ، و نحو ذلك .

فلا بدّ من تحقيقها و تنقيحها ، و ذلك يكون برسم مباحث :
الأول : في معنى الشرط .

الثاني : في بيان لزومه و عدمه ، و في حكم العقد إذا لم يفِ المشروط عليه بالشرط ، أو تعذر الوفاء .

الثالث : في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب و السنة ، و المغاير لمقتضى العقد ، الذي حكموا بعدم لزومه .

الرابع : في بيان حكم العقد إذا فسد الشرط .

المبحث الأول : في بيان معنى الشرط في هذا المقام .

اعلم : أنّ للشرط إطلاقات ثلاثة :

أحدها : الشرط النحوي ، و هو ما يدخله أحد أدواته .

والثاني: الشرط الأصولي، وهو ما يلزم من عدمه عدم الشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، وهو يكون مضافاً إلى شيء لامحالة، كشرط الصلاة، وشرط اللزوم، وشرط الوجوب، وغيرها.

والثالث: الشرط اللغوي، وهو ما يلزم به الغير ويلتزم به، ومصدره: بمعنى الإلزام والالتزام.

قال في القاموس: الشرط: إلزام الشيء والنزاهة في البيع ونحوه كالشرطة^١. الجمع: شروط.

والمعنى الأول اصطلاح خاص^٢ لادخل له في المقام.

وأما الثانيان: فكلاهما من المعاني العرفية، فيقال: شرط إكرام زيد مجيؤه، وشرطت عليه أن لا يفعل كذا وشرطي عليه أن يفعل كذا.

ويمكن أن يكون استعمال لفظ الشرط في (الشرط ضمن العقد) باعتبار المعنى الثاني، بناءً على ما هو المشهور والمعروف منهم في مسائل البيع من أن بقاء استمرار العقد ولزومه موقوف على أن يسلم الشرط لمشرطه، فإن لم يسلم له، يفيد التخيير بين فسخ العقد المشروط فيه وإمضائه، سواء شرط ذلك في ضمن العقد أيضاً أم لا، فيكون الشرط مما ينتفي العقد بانتفائه.

وهذا وإن لم يكن مجمعاً عليه، بل ولا مشهوراً في جميع العقود، ولكن يمكن أن يكون الإطلاق بالاعتبار المذكور، وأطلق فيما لا ينتفي استمرار العقد بانتفاء الشرط، أو أطلقه من لا يرى الخيار بعدم سلامة الشرط لمشرطه تطفلاً من باب التجوز.

ويمكن أن يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث، حيث إن كل ما يشترط في ضمن العقد؛ فهو مما التزمه المتعاقدان، أو أحدهما في ضمن العقد، فيكون

١: القاموس المحيط ٢: ٣٨١.

٢: في «ب»: خواص.

الشرط ملتزماً به ، سواء قدر بين المتعاقدين صيرورة ذلك الملتزم شرطاً بالمعنى الأول ، أو لا .

و ظاهر كلام الأكثر - حيث قالوا بخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط^١ - وإن كان إرادة المعنى الأول ، ولكن استدلالهم في هذا المقام ، بمثل قوله عليه السلام : «المؤمنون عند شروطهم»^٢ في جميع موارد هذه المسألة يوافق إرادة الثاني ، لئلا يلزم استعمال المشترك في معنیه ، أو حمل اللفظ على معنیه : الحقيقي والمجازي ، إلا أنه يمكن أن يكون نظر المستدلين إلى جواز هذين الاستعمالين ، هذا . وإنما جعلنا الشرط بناءً على المعنى الأول شرطاً لاستمرار العقد دون أصله ، حتى يكون شرطاً لتحقيقه ؛ لأنه يكون تعليقاً للعقد ، ويرجع إلى أن حصول مدلول الإيجاب و القبول معلق على حصول الشرط ، وهذا غير جائز إجماعاً ، كما ثبت في محله^٣ .

المبحث الثاني : في حكم الشرط في ضمن العقد .

ولابد أولاً من ذكر الأخبار المناسبة للمسألة ، وما يستفاد منها ، وهي كثيرة : منها : صحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سمعته يقول : «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله عز وجل ، فلا يجوز له ، ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله جل وعز»^٤ . ومنها : صحيحته الأخرى عنه عليه السلام ، قال : «المسلمون عند شروطهم ، إلا

١ : انظر تذكرة الفقهاء ١ : ٤٩٠ ، الروضة البهية ٣ : ٥٠٦ ، كفاية الاحكام : ٩٧ ، ورياض المسائل ١ : ٥٣٦-٥٣٥ .

٢ : التهذيب ٧ : ٣٧١/١٥٠٣ ، الاستبصار ٣ : ٢٣٢/٨٣٥ ، الكافي ٥ : ٤٠٤/٨ ، الوسائل ١٢ : ٣٥٣ أبواب الخيار ٦ ح ٥ و ١٥ : ٣٠ أبواب المهور ١٩ ح ٤ ، صحيح البخاري ٣ : ١٢٠ باب أجرة السمسار .

٣ : وذلك لأن مدلوله - كالملكية - أمره دائر بين الوجود والعدم ، ولا يعقل فيه الوجود المعلق .

٤ : الكافي ٥ : ١٦٩/١ ، التهذيب ٧ : ٩٤/٢٢ ، الوسائل ١٢ : ٣٥٣ أبواب الخيار ٦ ح ١ .

كل شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا يجوز»^١.
ومنها: حسنة الحلبي عنه عليه السلام، قال: سألته عن الشرط في الإماء أن لا تباع و
لا توهب، قال: «يجوز ذلك غير الميراث، فإنها تورث، وكل شرط خالف كتاب
الله عز وجل فهو رد»^٢.

ومنها: رسالة جميل، عن أحدهما عليهما السلام: في رجل اشترى جارية
و شرط لأهلها أن لا يبيع ولا يهب، قال: «يفي بذلك إذا شرط لهم»^٣.
ومنها: رسالة أخرى عنه عليه السلام: في الرجل يشتري الجارية، ويشترط لأهلها
أن لا يبيع ولا يهب ولا يورث، قال: «يفي بذلك إذا شرط لهم إلا الميراث»^٤.
ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أن
علياً عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً، فليف لها به، فإن المسلمين عند
شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^٥.

ومنها: موثقة منصور بن يونس^٦، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام وأنا
قائم: جعلني الله فداك، إن شريكاً لي كانت تحته امرأة، فطلقها، فبانت عنه،
فأراد مراجعتها، فقالت المرأة: لا والله لا أتزوجك أبداً حتى تجعل الله لي عليك
أن لا تطلقني ولا تتزوج عليّ؛ قال: «وقد فعل؟! قلت: نعم قد فعل جعلني
الله فداك، قال: «بئس ما صنع، وما كان يدره ما يقع في قلبه في جوف الليل و

١: الفقيه ٣: ١٢٧/٥٥٣، التهذيب ٧: ٩٣/٢٢، الوسائل ١٢: ٢٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح ٢.

٢: الكافي ٥: ١٧/٢١٢، الوسائل ١٣: ٤٣ أبواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ١، وفيه: لا تباع ولا تورث و
لا توهب، وهي حسنة بابراهيم بن هاشم، وأوردها بسند صحيح عن ابن سنان في التهذيب
٢٨٩/٦٧: ٧.

٣: التهذيب ٧: ١٠٦/٢٥، الوسائل ١٣: ٤٤ أبواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ٢.

٤: التهذيب ٧: ١٥٠٩/٣٧٣، الوسائل ١٣: ٤٤ أبواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ٢.

٥: التهذيب ٧: ١٨٧٢/٤٦٧، الوسائل ١٢: ٣٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح ٥.

٦: في المصادر: منصور بن بزرج، وكلاهما صحيح، ففي رجال النجاشي: ١١٠٠/٤١٣ منصور بن
يونس بزرج أبو يحيى كوفي ثقة.

النهار» ثم قال له: «أما الآن فقل له: فليتم للمرأة شرطها، فإن رسول الله ﷺ قال: المسلمون عند شروطهم»^١ الحديث^٢.

ومنها: صحيحة أبي العباس، عن الصادق عليه السلام: في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها أن لا يخرجها من بلدها، قال: «يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك»^٣.

ومنها: رواية عمار بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال قلت: جاء رجل إلى امرأة فسألها أن تزوجه نفسها، فقالت: أزوجك نفسي على أن تلتمس مني ما شئت من نظر أو التماس، و تنال مني ما ينال الرجل من أهله، إلا أنك لا تدخل فرجك في فرجي، وتتلذذ بما شئت، فإني أخاف الفضيحة، قال: «لابأس، ليس له إلا ما شرط»^٤.

ومنها: صحيحة محمد، عن أحدهما عليهما السلام: في الرجل يقول لعبده: أعتقك على أن أزوجك ابنتي، فإن تزوجت أو تسريت عليها فعليك مائة دينار، فأعتقه على ذلك، و تسرى أو تزوج؛ قال: «عليه شرطه»^٥.

ومنها: رواية^٦ ابن أبي عمير، قال: قلت لجميل بن دراج: رجل تزوج امرأة و شرط لها المقام بها في أهلها، أو بلد معلوم، قال: فقد روى أصحابنا عنهم عليهم السلام «أن ذلك لها، وأنه لا يخرجها إذا شرط ذلك لها»^٧.

١: الكافي ٥: ٤٠٤/٨، التهذيب ٧: ٣٧١/١٥٠٣، الاستبصار ٣: ٢٣٢/٨٣٥، الوسائل ١٥: ٣٠ أبواب المهور ب ٢٠ ح ٤.

٢: في «ب»، «ج» ورد أولاً رواية عمار بن مروان ثم صحيحة محمد ثم صحيحة أبي العباس ثم رواية ابن أبي عمير ثم حسنة هشام بن سالم ثم حسنة شعيب.

٣: الكافي ٥: ٤٠٢/٢، التهذيب ٧: ٣٧٢/١٥٠٦، الوسائل ١٥: ٤٩ أبواب المهور ب ٤٠ ح ١.

٤: الكافي ٥: ٤٦٧/٩، وفي التهذيب ٧: ٣٦٩/١٤٩٥ عن عمار بن مهران، وفي الوسائل ١٥: ٤٥ أبواب المهور ب ٣٦ ح ١، محمد بن عمار عن سماعة بن مهران.

٥: الكافي ٥: ٤٠٣/٥، وفي التهذيب ٧: ٣٧٠/١٤٩٩ بتفاوت.

٦: في «هـ» صحيحة، ولكن الانسب ما أثبتناه من باقي النسخ لأنها مرسلّة.

٧: التهذيب ٧: ٣٧٣/١٥٠٩، الوسائل ١٥: ٤٩ أبواب المهور ب ٤٠ ح ٣.

ومنها: حسنة هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، ولمقته تعرض، وذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾^١»^٢.

ومنها: حسنة شعيب بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليف إذا وعد»^٣.

ومنها: ماورد من أن ثلاث خصال من خصال المنافقين: «إذا قال كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أتمن خان»^٤.

ومنها: ما روته العامة عن رسول الله ﷺ من قوله: «المؤمنون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله»^٥ ومن قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله»^٦.

ومنها: الروايات المستفيضة المصرحة بأن رسول الله ﷺ «قضى بأن من باع نخلاً قد أبر، فثمرته للذي باع إلا أن يشترط المبتاع»^٧ إلى غير ذلك.

وسنذكر بعض أخبار آخر مناسبة للمسألة في طي المباحث الآتية.

ثم الاستفادة من الصحيحة الأولى والثانية، وموثقتي إسحاق ومنصور، المتضمنة لقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» وكذا المرويان من العامة:

١: الصف ٦١: ٣.

٢: الكافي ٢: ٣٦٣/١، الوسائل ٨: ٥١٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٩ ح ٢.

٣: الكافي ٢: ٣٦٤/٢، الوسائل ٨: ٥١٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٩ ح ٤.

٤: الكافي ٢: ٢٩٠/٨، الوافي ٢٣٩/ ١٨٧٧، الوسائل ١١: ٢٦٩ أبواب جهاد النفس ب ٤٩ ح ٤.

٥: ورد مضمونها في صحيح البخاري ٣: ٢٥١ باب ما يجوز من الشروط، وأما صدرهما فقط فقد

أخرجه في صحيح البخاري ٣: ١٢٠، وسنن الدار قطني ٣: ٢٧ حديث ٩٨-٩٩، والمستدرك على

الصحيحين ٢: ٤٩، والسنن الكبرى ٧: ٢٤٩. إلا أنه في بعضها «المسلمون» بدل «المؤمنون».

٧: الكافي ٥: ١٧٧/١٤٠، التهذيب ٧: ٨٧/٣٧٠، صحيح البخاري ٣: ٢٤٧، صحيح مسلم ٣:

١١٧٢ كتاب البيوع ب ١٥.

وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم، إلا ما استثنى.

أما دلالتها على الوجوب، فلا استدلال الإمام به على وجوب الوفاء في موثقة إسحاق - المتقدمة - فإنها تدل على أن قول رسول الله ﷺ ذلك إنشاء للحكم، ومعناه: أن المسلمين يجب أن يكونوا ثابتين عند شروطهم، لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك، ولأنه المتبادر من استدلاله.

ويدل على كونه جملة حكمية - أي: إنشائية لا خبرية و صفة - الاستثناء^١ المذكور في أكثرها، فإن المؤمن لا ينبغي أن يشترط ما يخالف كتاب الله، حتى يكون من صفته عدم الوفاء به. و مقتضى الوصفية أنه يشترط المخالف للكتاب، لكنه^٢ لا يفى به، وهو كما ترى.

و أما إذا أريد منه الحكم، فلا حزا في أصلاً، مع أن المسلمين ليسوا كذلك جميعاً، بل هذا صفة القليل منهم، فلو كان خيراً، لزم الكذب أو خروج الأكثر. مضافاً إلى أن قوله: «إلا من عصى الله» على تقدير إرادة الوصف: مستثنى متصل من المؤمنين، و مقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط، و به يثبت الحكم المطلوب. وكذلك لو أريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعاً.

وإن أريد به: «إلا من عصى الله في الشرط، بأن شرط ما خالف الشرع، فهو أيضاً لا يناسب الوصف.

وبهذا وإن ثبت كون الجملة إنشائية، إلا أنه بمجرد غير كافٍ في إثبات الوجوب، كما قيل، بل لابد من ضم ما ذكرنا من استشهاد الإمام، مع أن فهم العلماء عصاراً بعد عصر، في جميع أبواب الفقه، و استدلالهم بذلك على وجوب الوفاء، أعظم شاهد على ذلك، و لم نعثر على من قدح في ذلك.

و أما أن المراد بشروطهم: ما التزموه؛ فلأن ذلك معنى الشرط لغة، و لم يعرف له معنى في اللغة إلا ذلك، و الأصل عدمه.

١ في «هـ»: وصفه بالاستثناء، و في «ح»: وصفه بالاستثناء.

٢ في «هـ»: ولكنه.

و أما ما يتنفي المشروط بانتفائه ، فهو مما يستعمل فيه في العرف . فلو سلمنا كونه حقيقة فيه ، فهو حقيقة عرفية يقتضي الأصل تأخرها . مع أن كل ما يتنفي المشروط بانتفائه فهو ملتزم في تحقق المشروط ، فيمكن أن يكون المستعمل فيه حين إرادته أيضاً معنى الالتزام .

هذا ، مضافاً إلى أن ما استشهد له به ليس إلا مجرد الالتزام ، ولم يعلم انتفاء المشروط الذي هو العقد بانتفائه ، بل المعلوم عدم انتفائه في مقام الاستشهاد . و كذا أكثر الأخبار المستعمل فيها لفظ الشرط .

فإن قيل : المراد بالالتزام : ما جعله لازماً على نفسه بوجه شرعي ، فلا يفيد فيما أنت بصدده من جعل ذلك سبباً للزوم الشرعي .

قلنا : المتبادر من الالتزام هو التعهد بذلك ، مع أن استثناء ما خالف كتاب الله لا يصلح لذلك أصلاً ؛ لأن ما كان كذلك لا يقبل الزوم الشرعي ، و كذا شرط عدم الميراث في بعض الروايات ونحوه ، فدلالة هذا الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شيء في ضمن العقد - الذي هو مقصودنا - مما لا إشكال فيه أصلاً .

و يدل عليه أيضاً الأخبار الثلاثة الموجبة للوفاء بالوعد ، فإن كل ما يلتزم به أحد المتعاقدين في ضمن العقد وعد للآخر ، فيجب الوفاء به .

وكذا رواية عمار ، وصحيحة محمد ، و الرواية الأخيرة ، حيث دلت على أن مع الشرط تكون الثمرة للمبتاع ، وبضمنية عدم القول بالفصل يتم المطلوب في سائر العقود وباقي الشروط .

و من ذلك يظهر إمكان الاستدلال بأخبار أخر وردت في موارد خاصة مذكورة في مظانها .

فإن قيل : لو تم ما ذكرت ، لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يوعد ويلتزم به ولو لم يكن في ضمن عقد ، أو كان في ضمن العقد الجائز ، والظاهر أنه لم يقل به أحد .

قلنا : نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد ، وقد صرح به جماعة^١ . نعم لما لم يكن وظيفة كتاب المكاسب إلا الشرط في ضمن العقد ، فخصوا الكلام به . و أما الشرط في ضمن العقد الجائز : فهو ليس التزاماً مطلقاً ، بل التزام على تقدير بقاء مقتضى العقد ، فكأنه التزام بالشرط ، وهو لا يجب الوفاء به بدون الشرط إجماعاً ؛ لأنه ليس التزاماً حقيقة .

والشرط في ضمن العقد اللازم وإن كان أيضاً كذلك ، إلا أنه لما لزم العقد ، فشرط الإلزام متحقق قطعاً .

ومما يدل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد : أنه يصير جزءاً من أحد العوضين ، فيصير لازماً كسائر أجزائهما .

أما أنه يصير جزءاً من أحدهما ؛ فلأنه ليس المراد بالعوض إلا ما وقع^٢ بإزاء معوضه ، فإذا لم يرض أحد المتعاقدين بما يعطى عوضاً عن متاعه إلا مع هذا الشرط ، فهو أيضاً يكون جزءاً مما هو بإزاء متاعه^٣ ، فيكون جزءاً عن عوضه .

وأي فرق بين ما إذا باع فرسه مثلاً بغنم و حمار ، أو بغنم بشرط أن يعطيه حماراً أيضاً ، أو بشرط أن يفعل له كذا ؟

و كونه منفعة غير ضائر^٤ ؛ لأن القدر الثابت أنه لا يجوز أن تكون المنفعة في البيع ثمناً أو مثنناً إذا لم يكن بطريق الشرط ، و أما معه فلا دليل على عدم جوازه ؛ هذا .

واعلم : أنه قد يستدل بهذه الأخبار على أصالة لزوم العقود أيضاً^٥ ، وهو محل نظر ؛ لأن كل عقد وإن تضمن نوع التزام ، إلا أن صدق الشرط لغة أو عرفاً على مثله غير معلوم .

١ : منهم القاضي ابن البراج في جواهر الفقه (الجوامع الفقهية) : ٤٢٠ ، والسبزواري في كفاية الأحكام : ١٧١ .

٢ : في «ب» : دفع .

٣ : في «هـ» : معوضه .

٤ : وجه إشكال كونه منفعة : هو أن جعل المنفعة مقابل عوض ليس بيعاً بل هو إجارة .

٥ : كما في مجمع الفائدة : ٨ : ١٥٠ في عقد البيع ، وفتح الكرامة : ٤ : ٧٣١ - ٧٣٠ .

على أن غاية ما يسلم تضمنه من الالتزام له هو ما لم يفسخ العقد، فالالتزام الذي يتضمنه، هو التزام لوازم العقد على تقدير عدم إرادة الفسخ، وأما مطلقاً، فلا. بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد، بخلاف غيره من الشروط المصرح بها، فإن الأصل عدم تقيدها بشرط وغاية.

ومن هذا يظهر السرّ في الحكم بعدم لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد إذا بطل العقد، أو انفسخ بالتقاييل ونحوه.

والحاصل: أنّ القدر الثابت المعلوم حصول الالتزام والشرط مع بقاء العقد، وأما بدونه، فذلك غير معلوم. وعدم تقييد الشرط بذلك غير مفيد؛ لأنّ وقوعه في هذا التركيب كاف في احتمال التقييد، بل يصلح هو قرينة عليه. وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الأصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد اللازم على أقوال خمسة:

الأول: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، فإن امتنع المشروط عليه من الشرط، أُجبر عليه. وإن لم يمكن إجباره عليه، رفع أمره إلى الحاكم ليجبره عليه، إن كان مذهبه ذلك، وليس لأحدهما بدون تعذر الشرط، الفسخ، إلّا مع رضى الآخر، فإن تعذر ذلك، فحكمه حكم تعذر تحصيل الشرط، وهو ثبوت خيار الفسخ للمشروط له.

وذهب إليه جماعة؛ منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك، وصاحب الكفاية^١، بل في السرائر والغنية: الإجماع عليه^٢.

الثاني: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، و للمشروط له إلزامه وإجباره أيضاً إذا امتنع ولو بالترافع، وله الفسخ أيضاً، وأما تعيين الإيجابار عليه، وعدم جواز الفسخ بدون رضى المشروط عليه فلا^٣.

١: المسالك ١: ١٩١، كفاية الأحكام: ٩٧.

٢: السرائر ٢: ٣٢٦، الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٢٤.

٣: ذهب إليه الميرزا القمي في غنائم الأيام: ٧٣٨.

الثالث: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، فإن امتنع، فللمشروط له الفسخ دون الإجبار.

وهو الظاهر من الدروس، قال: يجوز اشتراط سائغ في عقد البيع، فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه، فإن أخلّ به، فللمشترط له الفسخ. وهل يملك إجباره عليه؟ فيه نظر^١. انتهى.

الرابع: عدم وجوب الوفاء به على واحد منهما، وإنما فائدة الشرط: جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط، ولزومه عند الإتيان به^٢.

الخامس: التفصيل المنسوب إلى الشهيد - رحمه الله - وهو أنّ الشرط الواقع في العقد اللازم، إن كان العقد كافياً في تحققه، ولا يحتاج بعده إلى صيغة، فهو لازم لا يجوز الإخلال به، كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه.

وإن احتاج بعده إلى أمر آخر وراء ذكره في العقد - كشرط العتق - فليس بلازم، بل يقلب العقد اللازم جائزاً^٣.

والحق هو الأول؛ أما وجوب وفاء المشروط عليه بالشرط؛ فلما مرّ من أدلة وجوب الوفاء بالشرط.

وأما عدم جواز الفسخ من أحدهما؛ فلكون العقد لازماً على ما هو المفروض.

فإن قيل: الأصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه إلى الآخر إلى أن يثبت الانتقال، ولم يثبت الانتقال إلا في صورة تحقق الشرط، ولما امتنع المشروط عليه، فيرجع المشروط له إلى ماله إن أراد.

قلت: المفروض ثبوت إيجاب العقد للانتقال وثبوت لزومه. ولو كان عقد لم يثبت كونه بنفسه مؤثراً، واحتمل اشتراط تأثيره، أو لزومه بأمر خارجي أيضاً.

١: الدروس: ٣٤٣.

٢: الروضة البهية ٣: ٥٠٦، المسالك ١: ١٩١.

٣: الروضة البهية ٣: ٥٠٧ نقلاً عن الشهيد الأوّل.

كتحقق شرط ، أو تسليم أحد العوضين - فهو خارج عن المفروض ، ويسلم فيه ذلك .

و مما ذكرنا ظهر دليل القولين : الثاني ، و الثالث ، و جوابه .
و أما الرابع ؛ فحجته : الأصل ، و ضعف النصوص عن إفادة الوجوب .
و جوابه مما مرّ ظاهر .

و استدل الخامس : بأن اشتراط ما العقدُ كافٍ في تحقيقه - كجزء من الإيجاب و القبول - فهو تابع لهما في اللزوم و الجواز ، و اشتراط ما سيوجد أمر منفصل عن العقد ، و قد علّق عليه العقد ، و المعلق على الممكن ممكن .
و أنت خبير بأنّ ذلك أيضاً مخالف للعمومات ، و أدلة اللزوم تشملهما جميعاً .

هذا كله إذا لم يتعذر الشرط ، و أما إذا تعذر - كما إذا شرط تسليم الثمن في يوم معين ، و لم يؤدّه في ذلك اليوم - فظاهرهم في مسائل البيع : تخيير المشروط له بين فسخ العقد و إمضائه ، و ذلك الذي سمّوه في جملة الخيارات : بخيار الاشتراط ، بل لم يعلم خلاف في ذلك .

ولكن لم نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح ، إلّا في بعض صور التدليس .

نعم صرّحوا بانتفاء خيار الشرط فيه ، و هو الخيار الحاصل بسبب شرط الخيار ، و هو غير الاشتراط الحاصل بسبب تعذر الشرط .

ثم إنهم استدلوا على ثبوت الخيار : بأنّ ذلك هو مقتضى الشرط ، و هو منظور فيه ؛ لأنّ هذا إنما يتم إذا كان مراد المتعاقدين من الشرط ، الشرط الأصولي ، أي ما^١ ينتفي المشروط بانتفائه . و أما إذا أراد منه مجرد الإلزام و الالتزام فلا .

١ : في «هـ» : و هو ما .

مع أنّ هذا لو تمّ للزم بطلان العقد ؛ لأنه المشروط ، لا خيار الفسخ . وجعل
المشروط : اللزوم لا وجه له .

وقد يستدل على ثبوت الخيار أيضاً : بأنّ التراضي في العقد على سبيل
اللزوم والاستمرار إنما وقع بهذا الشرط ، ولم يعلم من الطرفين إخراج مالهما
من ملكهما على سبيل اللزوم إلاّ مع تحقق الشرط ، فمع انتفائه لهما الرجوع
إلى مالهما .

وفيه : أن الظاهر من العقد الرضى بالانتقال مع التزام الشرط ، وقد تحقق
الالتزام ، إذ لا يشتمل على غير ذلك . وأما الالتفات إلى عدم تحقق الشرط وعدم
الرضى معه ، فالأصل عدمه ، ولا يعتبر ذلك الاحتمال في شيء من العقود
إجمالاً .

ولذا إذا اشترى أحد شيئاً وقبضه ، فتلف بعد ثلاثة أيام مثلاً ، لا يحصل له
خيار ، ولا يقال : إنه لم يعلم إخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم ، إلاّ مع عدم
التلف في هذه المدة ، مع أنه لو التفت إلى هذا الاحتمال ، أو علمه حين العقد ، لم
يرضَ بالشراء .

والحاصل : أنّ الملتفت إليه في العقود من القصود إنما هو ما يستفاد من
اللفظ ، فإذا دل لفظ على التراضي بالنقل مع التزام شيء ، يحكم بالرضى مع ذلك
الالتزام ، وأما أنه إذا لم يتحقق ما التزم به ، فهو أمر خارجي لا دخل له بالعقد .

وأى فرق بين هذا الشرط وبين ما إذا باع شيئاً بشيء آخر ، يسلمه المشتري
بعد مدة ، ونقص قيمة ذلك الثمن عند التسليم نقصاناً كثيراً ، أو باعه بثمن إلى
مدة ، ومات المشتري في تلك المدة ، ونقل المبيع إلى غيره ، ولم يخلف شيئاً ؟ .

وأما أصالة عدم التراضي إلاّ مع سلامة الشرط ، فهي مدفوعة بما هو الظاهر
من اللفظ ، وهو الرضى مع التزام الشرط ، وقد تحقق . وهذا الظهور معتبر
بالإجماع القطعي ، وإلاّ لم يسلم عقد لأحد .

بل لو منع ظهور ذلك أيضاً ، نقول : يكفي الإجماع المقطوع به في ذلك .

و ظهر من ذلك : أن مقتضى القاعدة، أصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط أيضاً. وأنه لا إجماع عليه في جميع موارد الشرط وإن احتمل تحققه في بعض الموارد، ولكنه خارج عن مطلوبنا هنا، فإنه إذا دلّ دليل من إجماع أو غيره على ثبوته في بعض الموارد، يتبع ذلك .

و المقصود هنا : بيان الأصل ، و أما ذكر حكم الجزئيات فبيانه في مطاوي الكتب الفقهية .

ثم إن ما ذكرناه إنما هو إذا لم يكن الشرط من باب التعليق ، و أما إذا كان منه - أي : شرط تعليق لزوم على أمر حين العقد - بأن يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلاً موقوفاً على إتيان المشروط عليه بالشرط باختياره ، كان يقول : بعثك هذا بمائة درهم تعطيتها في رأس الشهر ، بشرط خيار الفسخ مع عدم العطاء فيه ، فلا كلام فيه ، و هو يرجع إلى شرط الخيار ، و يجب الحكم به بمقتضى العمومات ، و ليس من الخيار الناشئ من الاشتراط .

فإن قيل : تلك العمومات تعارض دليل لزوم العقد الذي يتضمن الشرط بالعموم من وجه .

قلنا : إذ لا ترجيح ، فالأصل عدم اللزوم . فيثبت الخيار من هذه الجهة . هذا .

ثم إن سأل سائل : أنه قد ذكرت أن الشرط في العرف يطلق على الإلزام و الالتزام ، و على ما ينتفي المشروط بانتفائه ، و على هذا ، فإذا قال البائع مثلاً : بعثك هذا بدرهم بشرط أن تؤديه رأس الشهر ، أو شرطت ذلك عليك ، فيمكن أن يكون المعنى : ألزمته ، و أن يكون : جعلته مما ينتفي استمرار العقد بانتفائه ، فعلى أيهما يحمل ؟

قلنا : و إن كان كل منهما محتملاً ، إلا أن العقد يكون باقياً على لزومه ، إذ إرادة كل من المعنيين بالنسبة إلى الأصل متساوية ، و أصالة عدم وجوب الوفاء - كما هو مقتضى الأول - معارضة مع أصالة عدم ثبوت الخيار ، كما هو مقتضى الثاني ، فتبقى أصالة لزوم البيع باقية بحالها .

مع أن الثاني لا يخلو عن وجوب وفاء أيضاً، وهو وجوب الوفاء بمقتضى^١ شرط الخيار. مضافاً إلى أنه محتاج إلى تقدير المشروط، وهو أيضاً خلاف الأصل.

والحاصل: أن مقتضى أدلة لزوم البيع، لزومه مطلقاً، خرج ما علم شرط الخيار فيه بالدليل، فيبقى الباقي على اللزوم.

تتمة

قال الشهيد في قواعده: كل شرط تقدم العقد أو تأخر فلا أثر له، وقد يظهر أثره في مواضع^٢. وعدّ مواضع قليلة.

أقول: مراده: أن الشرط الذي يعتدّ به، هو الذي يذكر بين الإيجاب والقبول، بحيث يكون جزءاً منهما.

وقد يقال: إنّ المشهور ذلك، بل قيل: الظاهر عدم الخلاف في ذلك^٣. نعم، يظهر من الشيخ في النهاية: الاكتفاء بما ذكر بعد العقد^٤. وأولّه السيد محمد في شرح النافع على ما ذكر بعد الإيجاب^٥.

وهو بعيد غاية البعد، وإبقاؤه على ظاهره لاضير فيه. ويمكن أن يكون التخصيص بما بعد العقد، لأجل أن العقد الخالي عن الشرط، المتأخر عن الشرط ظاهر في ندامتهما عن الشرط، فلا يجب الوفاء به إجماعاً.

١: في «ب»: بمعنى.

٢: القواعد والفوائد ٢: ٢٥٩ - قاعدة ٢٥٢.

٣: جامع الشتات: ٤٦٧، الحقائق ٢٤: ١٦٧، رياض المسائل ٢: ١١٦.

٤: النهاية: ٤٩٣.

٥: السيد محمد هو صاحب المدارك، و شرح النافع هو نهاية المرام كتبه تتمّة لمجمع الفائدة والبرهان لاستاذة المقدس الاردبيلي، إلا أنه عدل عن شرح الإرشاد إلى شرح النافع احتراماً، نهاية المرام ١: ٢٤٦ في النكاح المنقطع.

أو يكون ذلك مخصوصاً بالنكاح، وقد دلت الأخبار على أن الشروط التي قبل النكاح يهدمها النكاح^١، فهي خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط، بالدليل. ثم أقول: إن مقتضى العمومات المتقدمة: وجوب الوفاء بالشرط مطلقاً، سواء كان قبل العقد أو بعده، بل لو لم يكن عقد أيضاً، إلا فيما كان شرطاً للخيار المستلزم للعقد، مقارناً للشرط^٢ أو قبله أو بعده، وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالإجماع، وأما غيره فلا دليل على خروجه، بل الأخبار الكثيرة مصرحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج.

وتأويله إلى ما بعد الإيجاب^٣ تأويل بلا دليل. والإجماع على عدم تأثير الشرط المتقدم أو المتأخر، أو المتقدم خاصة، كما قيل^٤، غير ثابت، كيف و الشيخ مخالف في المتأخر! ويظهر من بعض آخر، التردد فيه أيضاً^٥. وقد وقع في كلام بعضهم: لزوم الوفاء بالشرط، من غير تقييد بالمقارن^٦. و قد صرح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقاً^٧، وجعلوا الخلف معصية. و لاشك أن كل ما يلتزم به وعد.

مع أنه لو ثبت إجماع على عدم^٨ تأثير المتقدم أو المتأخر، فيمكن أن يكون في جعل العقد متزلزلاً عند الامتناع من الشرط أو تعذره، حيث إنهم يستدلون عليه بصيرورته جزء العوض، أو بأنه موجب للشك في التراضي مطلقاً، وأمثال

١: الكافي ٥: ٥٦٤/٥١، التهذيب ٧: ٢٦٢/١١٣٣، وص ٢٦٣/١١٣٨.

٢: في «هـ»: للعقد، بدل للشرط. و المعنى واحد.

٣: كما في الحدائق ٢٤: ١٧٠.

٤: رياض المسائل ٢: ١١٦.

٥: كالقمي في جامع الشتات: ٤٦٧. حيث عبر بـ «على الأقوى».

٦: كالقاضي في جواهر الفقه (الجوامع الفقهية): ٤٢٠، و السبزواري في كفاية الأحكام: ١٧١، و

صاحب الحدائق ٢٤: ١٦٨ و ١٦٧.

٧: منهم المجلسي في مرآة العقول ١١: ٢٥، و ملا صالح في شرح أصول الكافي ١٠: ١٨.

٨: «عدم» ليست في «ج».

ذلك . وهو كذلك .

وبالجملة : مقتضى العمومات : وجوب الوفاء بكل ما يلتزمه إنسان لغيره وبعده ، ولم يظهر إجماع على خلافه ، فيجب اتباعه ، وإن كان لما وقع في ضمن العقد لوازم ليس لغيره ، كالتأثير في تزلزل العقد على وجه عند جماعة ، وإيجابه إبطال العقد في بعض الصور .

المبحث الثالث : في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز .

وجملة ما ذكروا عدم جوازه ووقع التعبير بـ (غير الجائز) في عباراتهم أربعة :

الشرط المخالف للكتاب والسنة .

والشرط الذي أحل حراماً ، أو حرّم حلالاً .

والشرط المنافي لمقتضى العقد .

والشرط المؤدي إلى جهالة أحد العوضين .

أما الأول : فعدم الاعتداد به مجمع عليه ، وفي المستفيضة تصريح به ^١ .

أما الأخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف كتاب الله ، فقد مرت ^٢ .

و أما الدالة على عدم الاعتداد بما خالف السنة :

فمنها : مرسله ابن فضال ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في امرأة نكحها رجل ، فأصدقته المرأة واشترطت عليه أن يدها الجماع والطلاق ، فقال : «خالف السنة ، وولّى الحقّ من ليس أهله» وقضى أنّ على الرجل الصداق ، وأن يده الجماع و

١ : التهذيب ٧ : ٣٧٣ / ١٥٠٨ ، الاستبصار ٣ : ٢٣٢ / ٨٣٦ ، الكافي ٥ : ٢١٢ / ١٨ ، الوسائل ١٣ : ٤٣ أبواب

بيع الحيوان ب ١٥ ج ١ و ٢ .

٢ : مرتّ في البحث الثاني ص ١٢٩ .

الطلاق، و تلك السنة^١.

ومنها: رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي قريبة من سابقتها أيضاً^٢.

ومنها: رسالة مروان بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قلت له: ما تقول في رجل جعل أمر امرأته بيدها؟ قال، فقال: «ولّى الأمر من ليس أهله و خالف السنة ولم يجز النكاح»^٣.

ثم المراد بشرط خالف الكتاب أو السنة: أن يشترط - أي يلتزم - أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب و السنة عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

والحاصل: أن يثبت حكم في الكتاب^٤ أو السنة، و هو يشترط ضد ذلك الحكم و خلافه، أي: يكون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت في أحدهما، سواء كان من الأحكام الطلّية أو الوضعية.

و ذلك: كما أنه ثبت من الكتاب و السنة: أن أمر المرأة ليس بيدها، فيشترط أن يكون أمرها بيدها، و ثبت أن الطلاق بيد الزوج، فيشترط أن لا يكون الطلاق بيده. و ثبت أن الناس مسلطون على أموالهم، فيشترط أن لا يكون مسلطاً على أمواله، أو على مال معين منه، و ثبت أن الخمر حرام، فيشترط أن يكون حلالاً، و ثبت أن المال المشتبه حلال، فيشترط أن يكون مال مشتبه حراماً، و ثبت أن النظر إلى زوجته حلال، فيشترط أن (لا يكون حلالاً)^٥ و ثبت أن المبيع للمشتري أو الثمن للبائع، فيشترط أن لا يكون له، إلى غير ذلك.

و أما اشتراط أن لا يتصرف المشتري في المبيع مدة معلومة، فهو ليس مخالفاً

١: الكافي ٥: ٧/٤٠٣، الوسائل ١٥: ٤٠ أبواب المهور ب ٢٩ ح ١.

٢: الفقيه ٣: ١٢٧٦/٢٦٩، التهذيب ٧: ١٤٩٧/٣٦٩، الوسائل ١٥: ٤٠ أبواب المهور ب ٢٩ ح ١.

٣: التهذيب ٨: ٣٠١/٨٨، الاستبصار ٣: ١١١٣/٣١٣، ورواه عن هارون بن مسلم في الكافي ٤/١٣٧: ٦.

٤: في «ه»: بالكتاب.

٥: بدل ما بين القوسين في «ه» يكون حراماً.

للكتاب أو السنة . إذ لم يثبت فيهما تصرفه ، حتى يكون شرط عدم تصرفه شرطاً مخالفاً لأحدهما ، بل إنما ثبت جواز تصرفه ، والمخالف له عدم جواز تصرفه ، فإذا اشترطه يكون باطلاً .

و أما اشتراط عدم التصرف ، فهو ليس مخالفاً للكتاب و السنة .
فإن قلت : ثبت من الكتاب و السنة جواز التصرف فيما يشترطه ، والشرط يستلزم عدم جوازه ، فهو أيضاً مخالف للكتاب و السنة .
قلت : لانسلم أن الشرط يستلزم عدم جواز التصرف ؛ لأنّ المشروط هو عدم التصرف دون جوازه .

نعم : إيجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرف ، و ليس المستثنى في الأخبار شرط خالف إيجابه أو وجوبه كتاب الله و السنة ، بل شرط خالف الشرط الكتاب و السنة ، والشرط هو عدم التصرف .

فإن قلت : هذا يصح إذا كان الشرط في المستثنى بمعنى المشروط ، و أما إذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون المعنى : (التزاماً خالف كتاب الله و السنة)^١ فيكون شرط عدم التصرف أيضاً كذلك ؛ لأنّ التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب و السنة .

قلنا : لانسلم أن التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف ما لم يثبت (وجوب)^٢ ما يلتزم به ، هذا .

و أما شرط فعل شيء ثبتت حرمة من الكتاب و السنة ، أو ترك شيء ثبت وجوبه أو جوازه منهما ، فهو ليس شرطاً مخالفاً للكتاب و السنة ؛ إذ لم يثبت من الكتاب و السنة فعله أو تركه ، بل حرمة فعله أو تركه . و لكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دل على حرمة الفعل أو الترك ، و بين أدلة وجوب الوفاء بالشرط ،

١ : بدل ما بين القوسين في «ب» ، «ج» ، «ح» : الالتزام خالف الكتاب و السنة . هذا الكلام تفسير لما ورد في الروايات : «إلا شرطاً خالف كتاب الله أو السنة» .

٢ : بدل ما بين القوسين في «هـ» : جواز عدم التصرف . ولعل الأنسب من كل ذلك : عدم جواز .

فيجب العمل بمقتضى التعارض كما تأتي الإشارة إليه .

وأما الثاني : أي الشرط الذي أحلّ حراماً ، أو حرّم حلالاً ، فعدم الاعتداد به أيضاً منصوص عليه في موثقه إسحاق بن عمار المتقدمة ^١ ، فلا إشكال في عدم الاعتداد به .

إنما الاشكال في فهم المراد منه ، حيث إن كل شرط يوجب تحريم حلال أو تحليل حرام ، فإن اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال ، وكذا اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها ، واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام ؛ فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً ، وهكذا .

ولذا ترى أنه قد وقع كثير من الأصحاب في حيص وبيص من تفسيره ، فمنهم من حكم بإجماله ^٢ . ومنهم من فسّر تحريم الحلال وتحليل الحرام : بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي ، والتحليل الظاهري للحرام الواقعي ^٣ .

وقيل : المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسط العقد .

واستشهد لذلك : باتفاقهم على صحة شرائط خاصة تكون منافية لمقتضى العقد ، كاشتراط عدم الانتفاع مدة معينة ، وسقوط خيار المجلس والحيوان ، وما شاكله ، ولا ريب أن قبل الشرط - بمقتضى العقد - يحل الانتفاع مطلقاً ، والردّ في زمان الخيار ، ويحرم بعده ، فقد حرّمت الشروط ما كان حلالاً بتوسط العقد قبله .

وعلى هذا : فالضابط في الشروط التي لم تحرّم الحلال بأصل الشرع و بالعكس : هو الجواز ، إلا أن يمنع عنه مانع من نص أو إجماع ^٤ .

١ : المتقدمة ص ١٣٠ .

٢ : كالعالملي في مفتاح الكرامة ٤ : ٧٣١ ، والسيد علي الطباطبائي في رياض المسائل ١ : ٥٣٦ .

٣ : كالشهيد الثاني في المسالك ١ : ٢٦٧ .

٤ : جاء ذلك في رياض المسائل ١ : ٥٣٦ ، ومفتاح الكرامة ٤ : ٧٣١ .

ولا يخفى : أن في التفسيرين تخصيصاً بلا دليل ، و تقييداً بلا مقيدٍ ظاهر .

مع ما في الثاني من مخالفة الواقع ، فإنه يوجب التفرقة بين اشتراط سكنى البائع في دار باعها في مدة معينة ، وبين اشتراط سكنائه في دار أخرى للمشتري غير تلك الدار في تلك المدة ، وجواز الأول ، وعدم جواز الثاني ، وهو ليس كذلك .

وكذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع بالمبيع مدة ، وبين عدم الانتفاع بغيره مما هو من مال البائع أو المشتري ، ولا وجه له .

وأبعد منهما وأظهر فساداً ما قيل : من أن الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تأسيس القاعدة .

قال : وهو تعلق الحكم بالحل أو الحرمة - مثلاً - بفعل من الأفعال على سبيل العموم ، من دون النظر إلى خصوصية فرد ، فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي . وهكذا حلية البيع ، فالتزوج والتسري مثلاً أمر كلي حلال ، والتزام تركه مستلزم لتحريمه . بل وكذلك جميع أحكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها ، وإنما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها .

فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه : هو أن تحدث قاعدة كلية ، ويبدع حكماً جديداً .

فقد أجزى في الشرع البناء على الشروط ، إلا شرطاً أوجب إبداع حكم كلي جديد ، مثل تحريم التزويج والتسري وإن كان بالنسبة إلى نفسه فقط ، وقد قال الله تعالى : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾^١ وجعل الخيرة في الجماع والطلاق بيد الزوجة ، وقد قال الله تعالى : ﴿الرجال

قوَامون على النساء^١.

و فيما إذا شرطت عليه : أن لا يتزوج عليها فلانة ، أو لا يتسرّى بفلانة خاصة ، إشكال^٢ . انتهى .

فإن الفرق بين الكلبي و الجزئي مما لا شاهد عليه و لا دليل ، فإن التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمة على ما ذكره ، كما يشير إليه قوله : « و التزام تركه يستلزم تحريمه » سواء كان أمراً كلياً أم أمراً جزئياً ، فتخصيص المراد من تحليل الحرام و عكسه بالأول مما لا وجه له أصلاً .

و كل هؤلاء أخطأوا الطريق في فهم الحديث ، مع أنه ظاهر - على فهمي القاصر - غاية الظهور ، كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالف الكتاب و السنة .
و الحاصل : أن عبارة الإمام عليه السلام هكذا : « إن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحل حراماً »^٣ و فاعل حرّم و أحلّ : هو الشرط ، فالمستثنى شرط حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحل الحرام .

و هذا إنما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال أو حلية حرام ، لا مع اشتراط عدم فعل حلال ، فإنه لو قال : بعثك هذا و شرطت عدم جواز التصرف في المبيع أو حرّمته ، أو حلية النظر إلى وجه زوجته ، يكون الشرط حرّماً الحلال أو أحل الحرام ، بخلاف ما لو قال : و شرطت عدم التصرف في المبيع ؛ فإن الشرط لم يحرّم التصرف .

نعم : لو أجاز الشارع ذلك الشرط فإجازته و إيجاب الشارع الوفاء به حرّم الحلال ، و لم يقل إلا شرط حرّم إيجابه حلالاً .

و التفصيل : أن معنى قوله : « المسلمون عند شروطهم ، إلا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحل حراماً » إما أنه : إلا شرطاً حرّماً و نجوب الوفاء به شرعاً الحلال ، و

١ : النساء : ٤ : ٣٤ .

٢ : رسالة اشتراط البيع للميرزا القمي (غنائم الأيام) : ٧٣٢ .

٣ : التهذيب ٧ : ٤٦٧ / ١٨٧٢ ، الوسائل ١٢ : ٣٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح ٥ .

بالعكس؛ أو شرطاً حرّم نفس ذلك الشرط، الحلال، وبالعكس.
والأول: مخالف لظاهر العبارة؛ لاحتياجه إلى التقدير، مع إيجابه لمناقضة ذلك مع ما استشهد به الإمام عليه السلام في موثقة منصور^١ (لعدم حلية)^٢ الطلاق و التزويج.

بل يلزم كون الكل^٣ لغواً، أو ينحصر مورد قوله: «المسلمون عند شروطهم» باشتراط الإتيان بالواجبات واجتناب المحرمات. والحكم بوجود ذلك، بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جداً.

فيبقى الثاني، وهو الموافق لظاهر الكلام، فيكون المعنى: إلا شرطاً حرّم ذلك الشرط، الحلال، وذلك بأن يكون المشروط هو حرمة الحلال.

فإن قيل: إذا شرط عليه عدم فعله فلا يرضى بفعله، فيجعله حراماً عليه.
قلنا: لا نريد أن معنى الحرمة في قوله: «إلا شرطاً حرّم» طلب الترك ولو من المشترط، بل جعله حراماً واقعياً، أي: مطلوب الترك شرعاً، حتى يكون المشروط هو كون الفعل حراماً عليه في نفس الأمر، ولا شك أن شرط عدم فعل، بل نهى شخص آخر عن فعل لا يجعله حراماً كذلك، أي: شرعاً.

فإن قيل: الشرط بنفسه مع قطع النظر عن إيجاب الشارع الوفاء به، لا يوجب تحليلاً ولا تحريماً شرعاً، فلا يحرم ولا يحلل^٤.

قلنا: إن أريد أنه لا يوجب تحليلاً ولا تحريماً شرعيين واقعاً، فهو كذلك. وإن أريد أنه لا يوجب تحليلاً ولا تحريماً شرعياً بحكم الشرط، فهو ليس كذلك، بل حكم الشرط ذلك، وهذا معنى تحريم الشرط وتحليله.

وعلى هذا: فلا إجمال في الحديث ولا تخصيص، ويكون الشرط في ذلك

١: المتقدمة ص ١٣٠.

٢: في النسخ: حلية عدم، وهو تصحيف.

٣: في «ب»: الكلام.

٤: في «هـ»، «ح»: ولا يحل.

كالنذر والعهد واليمين، فإنه إذا نذر أحد، أو عاهد، أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً، أو يحرم ذلك على نفسه شرعاً، لم ينعقد.

ثم إنك لو تتبعت الأخبار الواردة في الشروط المجوزة والممنوعة، تجدها بأسرها منطبقة على هذا المعنى الذي ذكرناه لهذا الحديث، ولمخالفة الشرط للكتاب أو السنة.

ثم الشرط المحرم للحلال أو عكسه أخص مطلقاً من مخالف الكتاب والسنة؛ لصدق الأخير على مخالف الأحكام الوضعية أيضاً، كنفى كون الجارية ميراثاً، و لذا أبطل الإمام عليه السلام شرطهم.

وقد صرح عليه السلام بعدم جواز شرط يخالف الحكم الوضعي في رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل تزوج امرأة و شرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فهي طالق، فقضى في ذلك: «أن شرط الله قبل شرطكم»^١ الحديث، يعني أن الحكم الذي وضعه الله سبحانه قبل حكمكم، وهو أن الطلاق بيد الزوج.

وفي رواية إبراهيم بن محرز: قال: سأل أبا جعفر عليه السلام رجل وأنا عنده، فقال: رجل قال لامرأته: أمرك بيدك، قال: «أتى يكون هذا!! والله يقول: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾^٢ ليس هذا بشيء»^٣.

وأما شرط عدم التزويج على المرأة والتسرّي مطلقاً، فهو ليس مخالفاً للكتاب والسنة، بل شرط عدم إباحته أو استحبابه مخالف لذلك؛ لدلالة قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾^٤ على الرخصة.

١: التهذيب ٧: ٣٧٠/١٥٠٠، الاستبصار ٣: ٢٣١/٨٣٢، الوسائل ١٥: ٤٦ أبواب المهور ب ٣٨ ح ١.

٢: النساء ٤: ٣٤.

٣: التهذيب ٨: ٣٠٢/٨٨، الاستبصار ٣: ٣١٣/١١١٤، الوسائل ١٥: ٣٣٧ أبواب مقدمات الطلاق

ب ٤١ ح ٦.

٤: النساء ٤: ٣.

وكذا شرط فعل مرجوح أو ترك مستحب ليس مخالفاً لهما، و
لأنما حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً، سواء كان على سبيل الاستمرار أو مرة أو
أكثر.

نعم: لو شرط إباحة المكروه أو المستحب، أو عدم كراهته أو استحبابه،
لكان ذلك مخالفاً للكتاب والسنة.

نعم: لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحيته بالكتاب أو السنة تحريماً أو كراهة، أو
ترك ما ثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، يحصل التعارض بين ما دل على
ذلك من الكتاب والسنة، وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط، واللازم فيه:
الرجوع إلى مقتضى التعارض وال ترجيح.

ومن ذلك: شرط شرب الخمر، و أكل الميتة؛ فإن الشرب والأكل ليس
مخالفاً للكتاب والسنة، بل حليتهما مخالفة لهما، ولكن يحصل التعارض بين
ما دل على حرمتهم، وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط، والإجماع رجّح جانب
الحرمة، وما لم يكن فيه مرجّح يعمل بما تقتضيه القواعد والأصول.

ثم لو جعل هذا الشرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنة، كما يطلق
عليه عرفاً أيضاً، لم يكن بعيداً، ولا يتفاوت لأجله.

واعلم: أنّ ما ذكرنا من معنى الشرط المحرّم للحلال وعكسه، يظهر معنى
الحديث المشهور: «كل صلح جائز إلا ما حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»^١ أيضاً و
يرتفع عنه الإجمال.

و أما الثالث: وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد، فتحقيقه يحتاج إلى بيان
مقتضى العقد، فنقول: إنّ مقتضى العقد: إما مقتضى ذاته من حيث هو من غير
احتياج إلى جعل الشارع ذلك مترتباً عليه، وهو كل أمر لا يتحقق العقد بدونه،
بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لغة أو عرفاً أو شرعاً.

١: الكافي ٧: ١٢/٤، الفقيه ٣: ٢٠/٥٢، التهذيب ٦: ٢٢٥/٥٤١، الوسائل ١٣: ١٦٤ أحكام الصلح
ب ٣ ح ٢ و ١٨: ١٥٥ أبواب آداب القاضي ب ١ ح ١.

وذلك كما أن البيع عرفاً نقل الملك إلى الغير بعوض، فلو لم ينقل^١ المبيع إلى المشتري، ولا الثمن إلى البائع، لا يكون بيعاً عرفاً، وكذلك لو انتفى أحدهما؛ لأن نفي الجزء يستلزم انتفاء الكل.

أو ليس من مقتضى ذاته، بل رتبته الشارع على ذلك^٢ العقد من حيث هو، وجعله من مقتضياته. وهو كل أمر رتبته الشارع على ذلك العقد من حيث هو، وجعله مقتضياً - بالكسر - له وإن أمكن تحقيقه بدون، كترتيب الشارع خيار المجلس والحيوان على البيع، وجوب النفقة على النكاح الدائم، وعدم اللزوم قبل التصرف على الهبة والوقف.

و أما الأمور الخارجية اللاحقة بالعقد شرعاً من غير كونها متولدة منه ومرتبة عليه من حيث هو، فليس من مقتضيات العقد، كجواز التزويج على المرأة والتسري عليها.

ثم كل من قسمي المقتضى^٣ - بصيغة المفعول - على نوعين: لأنه إما أن يكون مقتضياً بلا واسطة كما مر، أو بواسطة، أو وسائط، كالتسلط على المبيع، الذي هو من مقتضيات انتقال المبيع، الذي هو من مقتضيات البيع، وكالا نفساخ بسبب الفسخ، الذي هو مقتضى خيار المجلس، الذي هو مقتضى البيع، وكتسلط الزوجة على أخذ النفقة، الذي هو من مقتضيات وجوب الإنفاق، الذي هو مقتضى النكاح، وهكذا.

وإذا عرفت ذلك: تعلم الشروط المنافية للعقد، ووجه عدم الاعتداد بها. أما فيما كان من القسم الأول، فظاهر؛ لأن الاعتداد به مستلزم لتخلف مقتضى العقد، الذي هو معنى عدم ترتب الأثر عليه، الذي هو معنى الفساد، وهو يستلزم عدم الاعتداد بالشرط؛ لما مرت الإشارة إليه من أن الثابت من وجوب

١: في «ج»: يتقل.

٢: بدل «ذلك» في النسخ الخطية: هذا.

٣: أي: المقتضى للعقد.

الوفاء بالشرط في ضمن العقد، إنما هو إذا كان العقد صحيحاً باقياً.
مع أنه يحصل التعارض حيثئذ بين عمومات الوفاء بالشرط و أدلة صحة هذا العقد، فيرجع إلى أصالة فساد العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط.
بل يكون هذا الشرط مخالفاً لما دلّ من الكتاب والسنة على ترتب هذا الأثر على هذا العقد، فيكون الشرط مخالفاً للكتاب أو السنة، فيكون لغواً.
و أما فيما كان من القسم الثاني: فلمعارضه عمومات الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضى للعقد، أو لأحد مقتضياته، فيحصل التعارض ويرجع إلى الأصل.

بل يكون الشرط مخالفاً لما دل على الثبوت على ما مر، فيكون مخالفاً للكتاب أو السنة فيبطل.

إلا أن هذا إنما هو فيما إذا كان هناك دليل عام أو مطلق على سببية هذا العقد لذلك المقتضى وتولده منه، أما إذا لم يكن كذلك، بل احتمال اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالي عن الشرط، فيحكم بصحة الشرط.

مثال ذلك؛ أنه ثبت خيار المجلس للمتبايعين بقوله: «المتبايعان بالخيار ما لم يفتقرا»^١ فصار عقد البيع مقتضياً لهذا الخيار، ولإطلاق الخبر يكون ثبوته مطلقاً، سواء اشترط عدمه أم لا، فشرط عدمه منافٍ لهذا الخبر بإطلاقه، بخلاف ما إذا كان دليل الخيار الإجماع مثلاً، وشك في حال الاشتراط في سقوطه وعدمه، فإن القدر الثابت ترتب الخيار على البيع الخالي من شرط سقوطه، وأما معه فلا يعلم، بل يعمل بعمومات الوفاء.

ثم إن القسم الثاني من منافيات مقتضى العقد ما يقال: إنه من منافيات

١: الكافي ٥: ١٧٠/٦٤، التهذيب ٧: ٢٤/١٠٠ و ٧: ٢٠/٨٥، الاستبصار ٣: ٧٢/٢٤٠، الوسائل ١٢: ٣٤٥ أبواب الخيار ب ١-٣. صحيح البخاري ٣: ٨٤، سنن النسائي ٧: ٢٤٨، صحيح مسلم ٣: ١١٦٣، سنن ابن ماجه ٢: ٧٣٦/٢١٨٢، سنن الترمذي ٣: ٥٤٧/١٢٤٥، ونذكر أن في بعضها: البيعان مكان المتبايعان.

مكملاته، وقد ظهر لك أنّ ما لا اعتداد به من جهة كونه من منافيات مقتضى العقد إنما هو القسم الأول الذي يقال: إنه من منافيات مقتضى ركن العقد.

و أما الثاني: فعدم الاعتداد به؛ لكونه مخالفاً للكتاب و السنة (أو كون) ^١ دليل الاعتداد به معارضاً لما دلّ على عدم الاعتداد به، فهو قد يعتد به لدليل آخر، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و أما الرابع: وهو الشرط المؤدي إلى جهالة أحد العوضين، فعدم الاعتداد به، لإيجابه بطلان العقد الموجب لبطلان الشرط، كما مر، ويجب تخصيصه بعقد كان الجهل مبطلاً له.

ولا يخفى: أنه يشترط في تأثير هذا الشرط كونه موجباً لجهالة العوض من حيث هو عوض، فلو لم يوجهه لم يؤثر وإن حصل الجهل من وجه آخر، و يحصل الاشتباه في ذلك الموضع كثيراً.

فلو قال: بتك هذا بمائة دينار إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا في خلال المدة، كان الثمن خمسين ديناراً، حصل الجهل في العوض من حيث هو عوض. أما لو قال: بتك بمائة دينار إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا في خلال السنة وهبت لي خمسين ديناراً منها أو أسقطتها؛ لم يوجب الجهل في العوض؛ لأنّ العوض هو المائة، و الشرط هبة بعضها أو إسقاطه، و ذلك لا يوجب جهل العوض.

ولو قال: بتك بمائة مؤجلاً إلى سنة، و شرطت أنه إن حدث كذا كان الثمن معجلاً عنده؛ جاء الجهل في العوض.

ولو قال: بتك بمائة مؤجلاً إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا أعطيتك الثمن عنده، لم يدخل الجهل في العوض، مع أنّ شرط كون الثمن خمسين ديناراً، أو كونه معجلاً، منافٍ لمقتضى العقد أيضاً.

١: بدل ما بين القوسين في «ه»: إذ.

ولو منع كون العقد المتضمن لذلك الشرط مقتضياً لكون الثمن مائة أو مؤجلاً يصير الجهل به واضحاً. ومن ذلك يظهر فساد هذا الشرط. ولو قلنا بأن الثمن هو الأول، والشرط الثاني وإن أوجب التغيير فيه، ولكنه من جهة الشرط، والثمن الذي هو حقيقة في المعين، لم يحصل التغيير فيه.

ومن أمثلة جهل الشرط الموجب لجهل العوض: بعثك بمائة تومان مؤجلاً إلى سنة، وشرطت كون التومان رائع^١ وقت الأداء.

ثم لا يخفى: أن ما ذكرناه من عدم الاعتداد بالشروط المذكورة وجوب الوفاء بغيرها إنما هو من باب تأصيل الأصل وتأسيس القاعدة، فيجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في الموارد الجزئية.

فقد يدل دليل على وجوب الوفاء بشرط، مع كونه - مخالفاً لبعض^٢ - مما ينافي عموم كتاب أو سنة، أو إطلاقه، وحيث يكون هذا الدليل مخصصاً لعموم «إلا شرطاً خالف الكتاب أو السنة» بل بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط، لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، ويكون هذا الدليل مخصصاً لعموم الكتاب والسنة المنافي لذلك الشرط.

مثلاً دل عموم «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» على ثبوت الخيار لكل ^{بيعين}، فشرط عدم الخيار منافٍ لعمومه، وإذا دل دليل على سقوط الخيار باشتراط سقوطه، يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعين بغير المشترطين، فلا يكون الشرط مخالفاً للسنة.

وقد يدل دليل على عدم وجوب الوفاء بشرط لا يخالف كتاباً ولا سنة، وحيث يكون هذا الدليل مخصصاً لعموم «المؤمنون عند شروطهم»^٣.

١: في (هـ)، (ج)، (ح): برائع.

٢: كذا، وما بين الحاصرتين زائد.

٣: التهذيب ٧: ٣٧١/١٥٠٣، الاستبصار ٣: ٢٣٢/٨٣٥، الوسائل ١٥: ٣٠ أبواب المهور ب ١٩ ح ٤.

تتمة :

اعلم : أن ما مر من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع إنما هو فيما إذا كان مخالفاً لعموم كتاب أو سنة أو إجماع أو نحوها ، أما إذا لم يثبت العموم بحيث يشمل مورد الشرط ^١ ، فلا يحكم بالمخالفة ، بل يعمل بعمومات الوفاء ، كما مرث الإشارة إليه .

وقد يقال : إنه مع وجود العموم أو الإطلاق أيضاً لاتعلم المخالفة ؛ لحصول التعارض بينه وبين عمومات الوفاء .

وفيه : أن عمومات الوفاء مقيّدة بقوله : «إلا ما خالف الكتاب أو السنة» فمفاده : أن الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به ، فلا يشمل المورد .

قيل : مع أنه لو سلّم التعارض ، فيرجع إلى الأصل ، وهو مع عدم تأثير الشرط ، لكونه من الأحكام الوضعية التوقيفية .

وهذا يتم فيما إذا لم يكن ما ينافية أيضاً كذلك ، وإلا فيرجع إلى أصل آخر ، وذلك : كما إذا قلنا : إن الأصل عدم تأثير اشتراط سقوط الخيار ، ولكن الأصل عدم ثبوت الخيار أيضاً ^٢ ، ويرجع إلى أصالة لزوم البيع .

ويجب على الفقيه تدقيق النظر ، لئلا يقع في الخطأ .

المبحث الرابع : في بيان حكم العقد إذا فسد الشرط .

وتحقيقه : أنه لا ريب حيثئذ في بطلان الشرط وعدم الاعتداد به .
وأما العقد ، ففيه قولان : البطلان ، والصحة .

١ : في «ب» : مورد النص .

٢ : في «ب» ، «ج» زيادة : فيعارض عمومات التأثير وعمومات الخيار .

والحق هو الأول، وفاقاً للأكثر^١، كما صرح به في كتاب النكاح من المسالك^٢؛ لأن العقود تابعة للقصد، والمقصود هو الأمر المركب من الشرط وغيره، فإذا بطل الشرط بطل المقصود، لانتفاء الكل بانتفاء جزئه.

والتفصيل: أنه سيأتي في العائدة الآتية: أن ترتب الأثر على كل عقد، يتوقف على قصد إنشاء هذا الأثر بسببه، وإيجاده منه، فما لم يقصد ذلك لم يترتب عليه ذلك الأثر، وأن كل أثر فاسد قصد من العقد لا يترتب عليه، ويقع العقد فاسداً.

وعلى هذا: فالعقد المتضمن للشرط الفاسد إذا صدر من شخص، فالظاهر: أن الأثر الذي قصد إنشاؤه منه: هو المركب من التزام هذا الشرط الفاسد، فيفسد بفساد جزئه.

وقصد الجزء الصحيح في ضمنه غير كاف؛ لأن قصد الكل لا يكفي في قصد الجزء. فإذا لم يكن الجزء مقصوداً منفرداً، لم يترتب عليه حكم.

ولو لا ظهوره^٣، فغيره أيضاً- أي: إنشاء الأثر المجرد عن هذا الالتزام- غير ظاهر، والأصل يقتضي عدم ترتب الأثر.

فقصد إنشاء الأثر الصحيح، الذي هو المتوقف عليه في الصحة، غير معلوم، وظهور الهيئة التركيبية للصيغة- وهي المتضمنة للشرط- في قصد الأثر الصحيح- وهو المجرد من التزام هذا الشرط- غير ظاهر إن لم يكن في خلافه ظاهراً.

فتحقق السبب لحصول الأثر غير ثابت، فيكون العقد فاسداً؛ لأصالة عدم ترتب الأثر.

منهم العلامة في القواعد ٢: ١٥٢ والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٤٨، والعاملي في نهاية

المرام ١: ٤٠٢، وانظر: مفتاح الكرامة ٤: ٣٧٢ كتاب المتاجر.

٢: المسالك ١: ٥٤٩.

٣: أي: ولو لا ظهوره في أن الأثر الذي قصد إنشاؤه هو المركب من التزام الشرط الفاسد وغيره.

بل لا يبعد الحكم بالفساد وإن علم قصد إنشاء الأثر المجرد من التزام هذا الشرط؛ لأن تلك الهيئة ظاهرة في قصد إنشاء المركب، وكون مثلها مؤثرة في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم، كما يأتي الإشارة إليه في العائدة الآتية إن شاء الله.

ثم إن هذا الذي ذكرناه هو الأصل والقاعدة، وقد يتخلف من جهة الدليل الخارجي، فهو يجعل ذلك العقد المتضمن للشرط الفاسد سبباً للأثر الصحيح، من غير اعتناء إلى لزوم قصد ذلك الأثر والله سبحانه هو العالم بحقائق أحكامه وشرائعه.

عائدة (١٦)

في بيان قولهم : العقود تابعة للقصد

من القواعد المتداولة في السنة الفقهاء قولهم : العقود تابعة للقصد .
وتحقيق الكلام فيها : أنه لا شك أن الأصل عدم جميع الأحكام الشرعية حتى
ثبتت من الشارع ، طلبية كانت ، أو تحيرية ، أو وضعية .
ولا ريب أيضاً : أن ترتب كل أثر على أي عقد كان مخالف للأصل ،
لا يحكم به إلا مع الثبوت من الشارع .
وهناك عقود وإيقاعات : لازمة وجائزة ؛ لفظية وفعلية - كالمعاطات في
البيع على القول بلزومها - ثبت بالأدلة الشرعية ترتب آثار وأحكام عليها .
ولكن تلك الآثار (أحكام إنشائية)^١ لا ترتب عليها إلا مع قصد الإنشاء
منها .

وهذا القصد معتبر في تلك العقود والإيقاعات إجماعاً ، وبمقتضى
الأصل ؛ إذ لم يثبت ترتب أثر عليها بدون ذلك القصد ، والأصل عدم الترتب .
فلو صدرت بلا قصد أو مع قصد الإخبار أو قصد آخر لا يترتب عليها أثر
قطعاً .

١ : بدل ما بين القوسين في (هـ) : و الأحكام الإنشائية .

و المراد من قصد الإنشاء : قصد إنشاء الأثر المطلوب ، فترتب الأثر على تلك العقود والإيقاعات موقوف على قصد إنشاء الأثر منها ، ولا بد في ترتب الأثر من قصد إنشاء الأثر الذي رتبته الشارع عليها .

فلو قصد إنشاء أثر آخر - كنقل الملك من عقد النكاح أو الطلاق - منه ، لا يثمر ثمرأبالأصل المتقدم و الإجماع ، فقصد إنشاء الأثر المترتب عليه شرعاً مما لا بد منه في ترتب الأثر .

مضافاً إلى قصد مورد الأثر : من الزوجة المعينة والزوج المعين في النكاح ، والمشتري والبائع ، والتمن والمتمن في البيع ، وهكذا .

ثم إن كل أثر يترتب على عقد أو إيقاع يتصور له أنواع مختلفة ، و شؤون متشعبة ، واعتبارات مختلفة ، كما أن نقل الملك ، الذي هو أثر البيع يكون لازماً و متزلزلاً ، منجزاً و معلقاً على شرط ، بلا عوض و بإزاء عوض ، مطلقاً و مقيداً بمدة ، نقل ملك شيء بلا انضمامه مع غيره و مع ضم نقل الغير أيضاً ، إلى غير ذلك .

ثم لكل نوع وجوه ، كما أن المتزلزل يكون من الطرفين ، أو من طرف ، و بإزاء عوض ، يكون بإزاء هذا العوض و هذا العوض ، وهكذا . وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الأقسام و غيرها .

ولما كان الأصل عدم ترتب شيء من الآثار على عقد أو إيقاع إلا مع دليل ، فاللزام للاقتصار في أنواع الآثار و وجوها على ما ثبت ترتبه شرعاً ، و مالم يثبت ، فيحكم بعدم ترتبه .

مثلاً : لم يثبت جواز البيع المقيّد بمدة معينة ، فيحكم بعدم ترتب نقل الملك إلى مدة خاصة على عقد البيع ، فلو قصده يكون البيع باطلاً ، وكذا البيع بلا عوض ، أو النكاح الدائم بعوض ، وكذا الأثر المعلق .

نعم : قد يكون الأثر المترتب عليه شرعاً متعدداً : نوعاً و شأناً و وجهاً و فرداً ، كما أن نقل الملك يكون متزلزلاً و باتاً ، و بإزاء هذا العوض و بإزاء ذلك ،

والمتزلزل من الطرفين و من الطرف الواحد، ولازماً في مدة مع تزلزله بعده، و هكذا.

و كل هذه الوجوه آثار مترتبة على عقد البيع، أي على البذل .
و حينئذٍ لا بد في ترتب أحد تلك الآثار عليه من قصده، فلو قصد واحداً منها، يترتب عليه ذلك خاصة، ولا يترتب عليه غيره؛ لما عرفت من اقتضاء الأصل والإجماع لزوم^١ قصد كل أثر في ترتبه على العقد .
و تظهر الفائدة: فيما إذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود، فيبطل العقد .

و هذا هو مرادهم من قولهم: العقود تابعة للقصد . أي: يترتب على العقود - من الآثار الممكن ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها - ما هو المقصود للمتعاقدين، دون غيره .

ثم لا يخفى: أن العقد الذي يترتب عليه أنواع أو أفراد من الآثار على التبادل لا يخلو إما أن ينصرف مطلقه إلى بعض أنواعه خاصة عرفاً أو شرعاً، ولا يفهم منه غيره إلا بضم ضمنية، أو لا ينصرف إلى بعض خاص .

فالأول: كعقد البيع المنصرف حين خلوّه عن شرط الخيار إلى اللازم، و قوله: بعثك قفيزاً من برّ بدرهم؛ حيث ينصرف إلى القفيز والدرهم المصطلحين^٢.

والثاني: كقوله: أنكحت بنتي فاطمة ابنك محمداً، إذا كانت له بنتان مسمّيتان بفاطمة، و له ابنان مسمّيان بمحمد .

فإن كان الأول: فإن ذكر العقد مطلقاً و قصد ما ينصرف إليه، أو مقيداً و قصد المقيد، فلا إشكال . وإن أطلق و قصد المقيد، أو قيد و قصد المطلق، فيحصل الإشكال .

١: في النسخ: للزوم .

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: المطلقين .

كما إذا قال : بعثك قفيزاً من برّ بدرهم ، وقصد قفيزاً خاصاً من برّ خاص بدرهم معيّن من غير اصطلاح على تسمية ذلك المعين بهذا الاسم ، حتى يصير من باب مهر السر والعلانية ، أو قصد مع ذلك الخيار إلى مدة أيضاً ، والموافق للأصل بطلان العقد ؛ لعدم ثبوت ترتب الأثر المقصود على هذا اللفظ بضم القصد . وإن ثبت في موضعٍ بدليلٍ صحته ، فهو المخرج عن الأصل .

وإن كان الثاني : فإن أطلق في العقد ، وقصد أحد الفردين فهو ، وإلا فيبطل العقد أيضاً ؛ لعدم إمكان ترتب الأثرين ، وبطلان الترجيح بلا مرجح .

ثم اعلم : أن المعتبر - كما عرفت - وإن كان هو القصد ، ويتعذر الاطلاع العلمي عليه غالباً ، إلا أن الشارع أقام الألفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور قائمة مقام العلم ، بالإجماع القطعي ، بل الضرورة الدينية .

وعلى هذا : وإن كان الأصل عدم ترتب الأثر إلا مع العلم بقصد ذلك الأثر ، إلا أنه يكفي بما هو ظاهر فيه من الألفاظ إجماعاً قطعياً .

فإذا قال : بعثك هذا بدرهم ، وادعى قصد نقل الملك في مدة خاصة إبطالاً للبيع ، لم تسمع دعواه بمجرد هذا وإن كان الأصل عدم الانتقال ، إلا أن تكون هناك قرينة حالية أو مقالية مصدقة لدعواه ، فيبطل البيع ؛ لعدم الإجماع على الحكم بالصحة وقصد الصحيح حينئذ .

وذلك كما إذا قال : بعثك هذا بدرهم على أن تكريني دابتك هذه يوماً ، فظهرت الدابة ملكاً لغير المشتري ، فيحكم ببطلان البيع ؛ لأن هذا الكلام ظاهر في أن الأثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم منضمّاً مع الإكراء لا مطلقاً ، ولا أقل من تساوي الاحتمالين ، فإن مثل هذا التركيب لم يعلم منه قصد البيع بالدرهم منفرداً .

وإلى هذا يشير كلام من قال : إن المعتبر من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان ، ولا يكفي في ذلك قصد أحدهما من دون اطلاع الآخر .

فما يحتمل وجوهاً كثيرة ، ولم يذكر في طي العقد وجه منها ولم يعين ،

فحكمه حكم المطلق، فإن كان المطلق منصرفاً إلى وجه خاص، تعيّن، وإلا فيبطل.

والمعتبر: هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد. أي: قَصَدَ منه هذا النوع من الإنشاء، و ألقى به لإنشاء ذلك النوع. ولا يكفي في ذلك كون المطلوب ذلك، أو كون هذا القصد باعثاً و سبباً للعقد من غير أن يكون التلقي بالعقد أيضاً لإنشاء ذلك، بحيث يكون هذا أيضاً من أثر العقد.

و من هنا حصل الوهم لبعضهم في كثير من المقامات: كما إذا اتفقا على أن يبيع أحدهما داره للآخر و يبيع الآخر بستانه للأول أيضاً، فباع الأول و امتنع الآخر بعد انقضاء خيار المجلس، أو باع الآخر أيضاً، و ظهر بستانه مستحقاً للغير، أو فسخ ثانياً بغبن و نحوه، حيث توهم أن هذا الاتفاق قرينة حالية على أن المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين و بيع البستان.

و فيه: أن ذلك لا يصلح قرينة لإرادة ذلك من قوله: بعثك داري بمائة؛ وإنما هو قرينة على عقد القلب بذلك و تخميره في القلب، لا على أن المراد من: بعثك داري بمائة ذلك، حتى يكون ذلك جزء من الثمن أيضاً، و يقع بيع الدار على المائة و بيع البستان، بل المقصود منه ليس إلا بيع الدار بمائة، و المخمر عنده و المعقود قلبه على أنه أيضاً يبيع بستانه، و هذا التخمير و العقد سبب لبيع الدار، و تأثير ذلك التخمير في بطلان عقد بيع الدار، أو خيار الفسخ لا وجه له مع كون الأصل في البيع: اللزوم، و عدم ثبوت اشتراط غير قصد إنشاء الأثر المطلوب من اللفظ و قد حصل.

و توهم أنه قد يتضرر بائع الدار كثيراً، مدفوع: بأنه ضرر أقدم بنفسه عليه، و وقع فيه بتقصيره في فقه الأحكام، حيث لم يفهم أنه لا يلزم على المشتري بيع بستانه، و قد يبيع و يفسخ بخيار، أو يظهر مستحقاً للغير، فكان يجب عليه علاج ذلك أولاً.

و قد أغمض الفقهاء عن مثل الضرر الواقع بتقصير المتضرر في فقه المسألة

في كثير من المواضع .

و من هذا القبيل : ما إذا لم يعرف أحد المتعاقدين بعض الأحكام المترتبة على العقد ، وإلا لما رضي به ، كما إذا رضيت المرأة بعقد التمتع ، مع ظن أن لها قسمةً و نفقةً ، ولكنها لم تذكر ذلك ، سيما إذا كان التمتع بشيء قليل في مدة طويلة . فيستشكل : بأن العقود تابعة للقصد ، و ما قصده هو تزوجها له حال كونها مستحقة للنفقة و غيرها ، و لم تقصد غير ذلك ، فلا يصح العقد ؛ لأنه غير مقصود .

و دفعه : ما ذكرنا : من أنه لم يقصد ذلك من العقد ، و لم ترد من قولها : (زوّجتك) أن أوجبت عليك النفقة ، وإن أرادت ذلك ، فالعقد باطل . وإنما قارن قصد إيجاد التمتع اعتقاداً غير مطابق للواقع .

و هذا مراد من دفع هذا الإشكال : بأن الذي يفيد الدليل هو أن العقد إذا أمكن حصوله على شؤون مختلفة - من الإطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات و غيرها - فالعقد تابع للقصد ، أعني : أن الماهية المطلقة يحكم بحصولها في ضمن ما قصد من أفرادها و أقسامها ، لا أن كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات الخارجية ، والأحكام اللاحقة لا بد أن يعلمها و يعتقدها و يقصدها في العقد ، و مع اعتقاد خلافها و عدم القصد إليها لا يصح العقد ، وإلا فيلزم بطلان أكثر العقود .

فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم ، فإن الغالب - سيما أهل الرساتيق^١ - أنهم يعتقدون أن الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل التكسب ، ولو علم أنه لا يستحق ذلك لم يرض بتزويجها أبداً ، وكذلك الزوجات .

بل وكذلك الأمر في المعاييب التي لا توجب الفسخ شرعاً ، إلى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد ، بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض .

١ الرساتيق : جمع رستاق ، و هو السواد ، والناحية التي هي طرف الإقليم وانظر الصحاح ٤ : ١٤٨١ و المصباح المنير : ٢٢٦ والمراد بأهل الرساتيق : هم أهل القرى .

و لم يتأمل في شيء من ذلك أحد من العلماء ، و لم يقل : إنّ العقد تابع للقصد .

والحاصل : أنّ اعتقاد ترتب بعض الأحكام والآثار على شيء من الأسباب الشرعية مما لم يرد من الشريعة ، أو قصد بعض الأحكام لا من خصوص العقد ، أو اعتقاد أنّ أحد المتعاقدين أو غيره يفعل أمراً آخر و لم يفعله ، لا يوجب خروج أصل ذلك السبب من السببية ، فإنّ أصل السبب ثابت من الشرع ، و ذلك الاعتقاد لا يوجب تغييراً في ماهية السبب و جعله شيئاً آخر .

ثم لا يخفى : أنّ ما ذكره من أنّ العقود تابعة للقصد إنّما هو على سبيل الأصل والقاعدة على ما عرفت ، و يمكن أن يتخلّف في بعض المواضع لدليل خارجي ، كأن يحكم الشارع : بصحة عقد مع فساد شرطه ، فيقال : إنّ ذلك خارج عن القاعدة بالدليل .

و يحكم بأنّ سبب الأثر هو هذا العقد مع قصد الإنشاء ، و هو علامة لتحقق هذا الأثر ، ولا يشترط فيه قصد الأثر الخاص ، فلا تغفل .

عائدة (١٧)

في بيان بعض مباحث المشتق

إذا كان لفظ مشتقاً من مبدأ، كـ (اضرب) من الضرب، و لم يعلم أنه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقاً أو من المذكر، فهل يحمل على الإطلاق أو يخص؟ .

الحق: التوقف، لأنّ المبدأ وإن كان عاماً، إلا أنّ الهيئة موضوعة قطعاً. والموضوع له كما يحتمل أن يكون طلب الضرب عاماً مطلقاً، يحتمل أن يكون طلب ضرب خاص، ونسبة الأصل إليهما على السواء، فيتوقف ويرجع في الأحكام إلى ما هو مقتضى الأصل .

و كذا: إذا شك في أنه هل هو موضوع لطلب مطلق الضرب، أو نوع خاص منه كالضرب بالسيف؟ لتحقق الماهية التي هي المعنى الحقيقي للمبدأ في ضمن النوع الخاص أيضاً؛ غاية الأمر فهم الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية .

نعم: إذا شك في أنه هل هو موضوع لطلب الضرب الحقيقي أو المجازي كالقتل، فالظاهر إرادة الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق .

والتفصيل: أن ما يشتق من مبدأ يشتمل على المعنى المبدئي، و على أمر زائد فيه، فالتشكيك إما في تغيير في ذلك المعنى المبدئي، أو في ذلك الشيء الزائد . فالأول: كما إذا شك في أن معنى (اضرب) هل هو طلب الضرب، أو

القتل مجازاً.

والثاني : كما إذا شك في أن معناه هل هو طلب الضرب المطلق من المذكّر ، أو الأعم .

فإن كان الأول : فمقتضى قضية الاشتقاق عدم التغير ، وإلا لم يكن مشتقاً من ذلك المبدأ ، وهو خلاف المفروض .

وإن كان الثاني : فلما لم يكن ذلك الأمر الذي زيد في المشتق معلوماً ، ولم يتحقق فيه أصل ، فيجب فيه التوقف .

و من هذا القليل : لفظ (الميتة) حيث إنها اسم لذات ثبت لها الموت ؛ فإذا شك في أنها هل هو مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت ، أو غير الإنسان كذلك ، يحكم بثبوت كل حكم علق عليها لغير الإنسان ، لكونه يقينياً ، وينفى في الإنسان بالأصل .

و منه : لفظ (القطعة) فإنها اسم لجزء قطع من الكل ؛ فإذا شك في أنها هل هي كل جزء قطع منه ، أو جزء كبير منه يصدق عليه القطعة عرفاً ، يحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه .

عائدة (١٨) في أنّ الأصل في القضية الحملية الحمل الحقيقي

الحمل: إما حقيقي، أو مجازي .
والمراد بالحمل الحقيقي: الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود
الخارجي حقيقة، سواء انحصر اتحاد المحمول فيه مع هذا الموضوع^١، نحو:
الإنسان حيوان ناطق؛ أو لم ينحصر، نحو: زيد إنسان .
والمراد بالحمل المجازي: اتحادهما فيه مجازاً، نحو: زيد أسد .
ثم القضية الحملية: حقيقة في الحمل الحقيقي؛ لأنه المتبادر منها (عند
الاطلاق)^٢.

وهل هو حقيقة في الحمل الانحصاري الذي هو حمل المساوي على
المساوي، أم لا، بل يشمل حمل الأعم على الأخص أيضاً؟
الظاهر: هو الثاني؛ لعدم صحة السلب، فلا يصح أن يقال: زيد ليس
بإنسان. هذا معنى الهيئة.

و أما الموضوع والمحمول: فمقتضى الأصل فيهما: إرادة المعنى الحقيقي من

١: كذا، والمراد هو حمل المساوي على المساوي، أو اتحاد المساوي مع المساوي.

٢: ما بين القوسين أثبتناه من «ح».

كل منهما، فمعنى: زيد إنسان، أن ما هو المعنى الحقيقي لـ زيد متحد في الوجود الخارجي حقيقة مع ما هو المعنى الحقيقي للإنسان.

وعلى هذا فيكون قولك: ضربَ فعلٌ، مجازاً في الموضوع، لإرادة اللفظ منه، وهو غير معناه الحقيقي. وقولك: زيد أسد، مجازاً في المحمول إذا أريد من الأسد الرجل الشجاع؛ ومجازاً في الهيئة إذا أريد منه الحيوان المفترس. وكذا تكون القضية الحملية في بيان معاني اللغات مجازية الموضوع؛ لأن المراد من قولك: الصعيد هو التراب، أن لفظ الصعيد موضوع للتراب، فالمحمول هو الموضوع المقدّر، وأريد من الموضوع في الكلام لفظه، وهو ليس معنى حقيقياً له.

ولا يتوهم: أنه لو كان المعنى: أن المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب، يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي؛ لأن معنى قولك: المعنى الحقيقي للصعيد، أن المعنى الحقيقي للفظه، فيوجب تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحمول، مع إرادة اللفظ الذي هو أيضاً مجاز من كلٍ منهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه إذا وردت قضية حملية في كلام الشارع، فمقتضى أصالة الحقيقة: أن يراد من كل من الموضوع والمحمول والهيئة: الحقيقة، إلا إذا كان هناك دليل على التجوّز في شيء منها، ويلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع أحكام المحمول للموضوع إلا مع دليل التجوّز.

فإذا صدرت من الشارع قضية حملية، فيتصور على وجوه:

الأول: أن يعلم أن المراد بالموضوع والمحمول معنيهما الحقيقيان، وأن المراد بالحمل الحكم باتحادهما خارجاً، وكون الموضوع عين المحمول، أو مساوياً له، نحو: الصلاة واجبة؛ حيث إن معناها: الحكم بكون الأركان المخصوصة مصداقاً لذات ثبت لها الوجوب و متحدة معها، والحكم حيثئذٍ ظاهر، فيحكم بثبوت كل حكم للواجب من حيث هو واجب للصلاة.

والثاني: أن يعلم أنه ليس المراد من الجميع الحقيقة، نحو: (الطواف بالبيت

صلاة^١ حيث نعلم عدم اتحاد معنيهما حقيقة، بل المراد بالصلاة والطواف إما حكمهما على سبيل التجوّز؛ أو الحذف، أو المراد بالحمل الحمل المجازي. و نحوه: «المذي نخامة»^٢ وحيثئذٍ فيتردد فيما هما يتحدثان فيه، وهو الذي يعبرون عنه بـ (الشركة المبهمة).

فإن كان هناك مجاز شائع، فينصرف إليه، وإلا فقليل: بالانصراف إلى الجميع؛ لعدم المرجّح، وبطلان اللغو والإغراء^٣.
وقيل: بالتوقف؛ لعدم دليل على التعيين^٤. ولزوم الإغراء إنمّا يكون لو أريد من هذا الكلام الإفهام تفصيلاً، وهو ممنوع؛ لجواز أن يريد منه نوع إجمال، وكان التفصيل موكولاً إلى غيره.

ومن هذا القبيل: جميع العمومات والمطلقات المخصصة والمقيدة بالقرائن المنفصلة، والمجازات كذلك، ولولا جواز مثل ذلك الإجمال في الكلام، لبطل أكثر العمومات والمطلقات والمجازات.

فإن قلت: هذا إنمّا يتم فيما إذا كانت هناك قرينة - ولو منفصلة - على التعيين أو الترجيح، وإلّا لزم المحذور.

قلت: قلّمّا يوجد مثل ذلك في كلام الشارع مما لم يعلم من الخارج اتحاد الموضوع والمحمول في حكم من الأحكام الشرعية، فيكون هو دليلاً وقرينة على التعيين والترجيح، مع أنّ وجود المحمل في كلمات الشارع غير عزيز، وفي القرآن محكم ومتشابه، وفي أخبارهم محكم كمحكم القرآن ومتشابه كمتشابهه، فالمحذور إنمّا يلزم لو علم أنّ الغرض من هذا الكلام إفهام التفصيل، ومن أين يعلم ذلك مع أنّ الإحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة، وقصد الإجمال ممكن؟!!

١: سنن الدارمي ٢: ٦٦٠ ح ١٨٤٧ و ١٨٤٨ ب ٣٢ من كتاب المناسك باب الكلام في الطواف، عوالي اللالكلي ١: ٧٠/٢١٤، وج ٢: ١٦٧/٣.

٢: الوارد: إنّما هو بمنزلة النخامة - انظر الوسائل ١: ١٩٦-١٩٧ أبواب نواقض الوضوء ب ١٢ ح ٢، ٣، ٨.

٣ و ٤: قوانين الأصول: ٦٠.

والثالث : أن لا يعلم شيء منهما ، وله أقسام :

أحدها : أن يعلم للمحمول معنى ، و علم عدم صحة الحمل الحقيقي في ذلك المعنى ، وشك في أنه هل وضع الشارع هذا اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع ولذا حمله عليه ، بل قد يحتمل أن يكون ذلك الحمل إخباراً عن الوضع ، أو أريد بالمحمول معنى مجازي يصح الحمل عليه ، أو تجوز في الحمل ، نحو : الفقاع خمر ؛ إذا علمنا أن الخمر في اللغة أو العرف مخصوص بما يؤخذ من العنب .

والحكم حينئذ : التوقف كسابقه ، وعدم إثبات حكم منه^١ ، إلا مع شيوع تجوز أو حكم ينصرف حينئذ إليه ؛ لأنّ كلاً من الوضع والتجوز في المحمول أو الحمل مخالف للأصل ، لا يصرّ إليه إلا بدليل ، ولا دليل على تعيين شيء منهما . وأما كون ذلك إخباراً بالوضع : فمع كونه خلاف وظيفة الشارع كما قيل^٢ ، ومع احتياجه إلى التجوز ، بأن يراد من الخمر مثلاً لفظه ، محتاج إلى التقدير ، كما مر .

وثانيها : أن لا يعلم للمحمول معنى معيناً ، ولكن تردد بين معنيين أو أكثر ، يصح الحمل الحقيقي في أحدها دون غيره ، نحو : الشهيد ميتة ، حيث لا يعلم أنّ الميتة هل هي موضوعة لمطلق ما خرج روحه ، أو تختص بغير الإنسان ، ولما كان الأصل في الاستعمال الحقيقة ، فيجب أن يقال : إنّ الحمل والمحمول هنا مستعملان في معنيهما الحقيقيين ، ولازم ذلك : كون معنى الميتة هو المطلق .

وثالثها : أن لا يعلم للمحمول معنى أصلاً ، ومقتضى الأصول حينئذ أن يكون الموضوع عين المحمول الحقيقي ، أو مصداقاً له ، فيحكم بثبوت كل حكم ثبت للمحمول للموضوع .

١ : في «هـ» : فيه ، بدل منه .

٢ : مفاتيح الأصول : ٦٤ .

عائدة (١٩)

في بيان قاعدة نفي العسر والخرج والمشقة

قد شاع وذاع بين الفقهاء: استدلالهم بنفي الخرج، والعسر، والمشقة. و تحقيق ذلك من الأمور المهمة، ولنحققه في أبحاث:

البحث الأول: في بيان الأدلة الدالة على نفي هذه الثلاثة، ونقل شطر من الأخبار الواردة في المقام.

فقول: من الأدلة عليه: دليل العقل، وهو: قبح تحميل ما فيه هذه الأمور؛ ولكنه مختص ببعض أفرادها، وهو ما كان متضمناً لتحميل^١ ما هو خارج عن الوسع والطاقة، أعني: كان تكليفاً بما لا يطاق، ولا يمكنه الإتيان به.

وأما ما سوى ذلك، فلا قبح فيه إذا كان بإزائه عوض وأجر، أو دفع مضرة و نقصان، ولذا ترى العقلاء يحملون أولادهم وعبيدهم مشاق كثيرة، فيحجمونهم، ويأمرونهم بشرب الأشربة الكريهة، بل قد يقطعون أعضاءهم. ولو كان تحميل كل ما كان فيه مشقة قبيحاً، لبطل كثير من التكاليف، لاشتمالها على المشقة، بل إن معنى التكليف: هو حمل ما فيه كلفة ومشقة.

١: في 'ج': لتحصيل.

ومنها: الإجماع، وهو أيضاً كالأول مخصوص بما لا يمكن تحمله، وأما ما أمكن ولو بالمشقة الشديدة، فلم يثبت إجماع على نفيه بعمومه، وإن وقع الإجماع في بعض المواقع الخاصة.

ومنها: الآيات:

قال الله سبحانه: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١.

وقال تبارك وتعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^٢ الآية.

وقال عزّ شأنه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٣.

وقال عزّ شأنه: ﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤.

وقال سبحانه: ﴿يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^٥.

ومنها: الاخبار، وهي كثيرة جداً، وهنا نذكر شطراً منها مما يناسب المقام:

الأول: ما رواه في قرب الإسناد عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلا الأنبياء، وذلك أن الله تعالى كان إذا بعث نبياً قال له: اجتهد في دينك ولا حرج عليك، وإن الله تعالى أعطى أمتي ذلك حيث يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يقول: من ضيق»^٦ الحديث.

الثاني: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - وهي طويلة - وفيها: «فلما وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنه قال:

١: البقرة: ٢٨٦.

٢: البقرة: ٢٨٦.

٣: الحج: ٢٢: ٧٨.

٤: المائدة: ٥: ٦.

٥: البقرة: ٢: ١٨٥.

٦: قرب الإسناد: ٢٧٧/٨٤ بتفاوت.

﴿بوجوهكم﴾^١ ثم وصل بها: ﴿وأيديكم﴾ ثم قال ﴿منه﴾ أي من ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك لم يجر على الوجه؛ لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ والحرج: الضيق^٢.

الثالث: صحيحة الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء، فقال: «لا بأس» ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^٣.

الرابع: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن الجنب يجعل الركوة أو التور^٤، فيدخل إصبعه فيه، قال: «إن كانت يده قدرة فليهرقه، وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه، هذا مما قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»^٥.

الخامس: موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نساغر فرجاً بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، ويبول فيه الصبي، وتبول فيه الدابة وتروث، فقال: «إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا - يعني افرج الماء بيدك - ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق، فإن الله عز وجل يقول: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»^٦.

١: أشار إلى قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ المائدة ٤٣: ٥.

٢: الفقيه ١: ٢١٢/٥٦، الكافي ٣: ٤٠/٤، التهذيب ١: ١٦٨/٦١، الاستبصار ١: ١٨٦/٦٢.

٣: الكافي ٣: ١٣/٧، التهذيب ١: ٢٢٤/٨٦، الوسائل ١: ١٥٣ أبواب ماء المضاف بـ ٩ ح ٥.

٤: التور: إناء من صفر أو حجارة كالإجانة (النهاية لابن الأثير ١: ١٩٩).

٥: التهذيب ١: ٣٧/١٠٠، الاستبصار ١: ٤٦/٢٠، الوسائل ١: ١٥٧ أبواب الماء المطلق بـ ٨ ح ١١.

٦: التهذيب ١: ٤١٧/١٣١٦، الاستبصار ١: ٥٥/٢٢، وفيه وفي «ج» فافعل، مكان: فقل، الوسائل ١٢٠: ١ أبواب الماء المطلق بـ ٩ ح ٤.

السادس: رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فامسح عليه»^١.

السابع: حسنة محمد بن الميسر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان، قال: «يضع يده ويتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»^٢.

الثامن: صحيحة البرزطي، قال: سأله عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ قال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، وإن الدين أوسع من ذلك»^٣.

التاسع: رواية الملعى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «إنا والله لاندخلكم إلا فيما يسعكم»^٤.

العاشر: رواية حمزة بن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام - والحديث طويل - وفيها بعد ذكر قضاء الصلاة إذا نام عنها، والصيام للمريض بعد الصحة، قال: «و كذلك إذا نظرت في جميع الأشياء، لم تجد أجداً في ضيق» إلى أن قال: «وما أمروا إلا ببدون سعتهم، وكل شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكل شيء

١: الكافي ٣: ٣٣/٤، التهذيب ١: ٣٦٣/١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧/٢٤٠، الوسائل ١: ٣٢٧ أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥.

٢: الكافي ٣: ٤/٢، التهذيب ١: ١٤٩/٤٢٥، وفي الاستبصار ١: ١٢٨/٤٣٦، عن محمد بن عيسى، الوسائل ١: ١١٣ أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٥.

٣: التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٢٩، وأورده بسند آخر عن سليمان بن جعفر الجعفري في الفقيه ١: ٧٨٧/١٦٧، الوسائل ٢: ١٠٧١ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.

٤: الكافي ١: ٦٧/٩، الوسائل ١٨: ٧٨ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٨.

لا يسمعون له فهو موضوع عنهم»^١.
الحادي عشر: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اللّه أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون»^٢.

الثاني عشر: رواية حمزة بن حرمان، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها، قلت: أصلحك الله، إني أقول: إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون، ولم يكلفهم إلا ما يطيقون، إلى أن قال: قال: «هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي»^٣.

الثالث عشر: ما رواه في قرب الإسناد بإسناده إلى الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «لا غلظ على مسلم في شيء»^٤.

الرابع عشر: المروي في الكافي، وتوحيد الصدوق، والخصال، وغيرها بطرق متعددة، مع قليل تفاوت في الألفاظ أنه قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه»^٥.

الخامس عشر: ما رواه في العقائد، عن الصادق عليه السلام، أنه قال: «والله ما كُلف العباد إلاّ دون ما يطيقون»^٦ الحديث.

والروايات بهذا المضمون كثيرة جداً، وكذلك الروايات التي استشهد فيها الإمام بنفي الحرج.

السادس عشر: ما رواه العياشي في تفسيره، عن أحدهما عليهما السلام،

١: الكافي ١: ١٦٤/٤، التوحيد: ١٣/١٠، الوسائل ٥: ٣٤٩ أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٦.

٢: الكافي ١: ١٦٠/١٤، المحاسن: ٢٩٦/٤٦٤.

٣: الكافي ١: ١٦٢/٤، وفي المحاسن: ٢٩٦/٤٦٦، بتفاوت.

٤: قرب الإسناد: ٣/٦٣.

٥: الكافي ٢: ٤٦٣/٢، الخصال ٢: ١٧/٩، توحيد الصدوق: ٣٥٣/٢٤، الوسائل ٤: ١٢٨٤ أبواب

قواطع الصلاة ب ٣٧ ح ٢.

٦: الخصال ٢: ٥٣١/٩، الوسائل ١: ١٥ أبواب مقدمة العبادات ب ١ ح ٢٧.

في آخر البقرة، قال: «لما دعوا أجيئوا» ويشير به إلى قوله: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً﴾^{١-٢} إلى آخره.

السابع عشر: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن الصادق عليه السلام، في تفسير قوله سبحانه: ﴿ربنا لا تؤاخذنا﴾ الآية: «إن هذه الآية مشافهة لله لنبيه ﷺ لما أسرى به إلى السماء، قال النبي ﷺ: انتهيت إلى سدرة المستهى» إلى أن قال: «فناداني ربي تبارك وتعالى: آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه،^٣ فقلت أنا مجيئه عني وعن أمتي: والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»^٤ إلى أن قال: «فقلت: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، فقال الله: لا أوأخذك، فقلت: ربنا ولا نحمّل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، فقال الله: لا أحملك. فقلت: ربنا ولا نحمّلنا ما لا طاقة لنا به» إلى أن قال: «فقال الله تبارك وتعالى: قد أعطيتك، ذلك لك ولأمتك».

فقال الصادق عليه السلام: «ما وفد إلى الله تبارك وتعالى أحد أكرم من رسول الله ﷺ حين سأل لأُمَّته هذه الخصال»^٥.

و روى العياشي ما في معناه في حديث بدون قوله: فقال الصادق عليه السلام إلى آخر الحديث^٦.

الثامن عشر: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عليه السلام، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام: في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله ﷺ، قال: «إنه أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى مسيرة شهر، وعرج به في ملكوت السماوات مسيرة خمسين ألف عام، في أقل من ثلث ليلة، حتى انتهى

١: البقرة: ٢: ٢٨٦.

٢: تفسير العياشي ١: ١٦٠/٥٣٣.

٣ و ٤: البقرة: ٢: ٢٨٦.

٥: تفسير القمي ١: ٩٥.

٦: تفسير العياشي ١: ١٥٩/٥٣١.

إلى ساق العرش» إلى أن قال : «قال سبحانه : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت من خير ، و عليها ما اكتسبت من شر .

فقال النبي ﷺ لما سمع ذلك : أما إذا فعلت ذلك بي وبأمتي فردني ، قال : سل ، قال : ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا . قال الله عز وجل : لست أؤاخذ أمتك بالنسيان والخطأ ، لكرامتك عليّ ؛ و كانت الأمة السالفة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب ، و قد رفعت ذلك عن أمتك ، و كانت الأمم السالفة إذا أخطأوا أخذوا بالخطأ و عوقبوا عليه ، و قد رفعت ذلك عن أمتك ، لكرامتك عليّ .

فقال النبي ﷺ : اللهم إذ أعطيني ذلك فردني ؛ فقال الله تعالى : سل ؛ قال : ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ، يعني بالإصر : الشدائد التي كانت على من كان قبلنا .

فأجابه الله إلى ذلك ، فقال تبارك اسمه : قد رفعت عن أمتك الآصار التي كانت على الأمم السالفة ، كنت لا أقبل صلاتهم إلا في بقاع من الأرض معلومة اخترتها لهم وإن بعدت ، و قد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجداً و طهوراً ، فهذه من الآصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك .

و كانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم ، و قد جعلت الماء لأمتك طهوراً ، فهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك .

و كانت الأمم السالفة تحمل قرايينها على أعناقها إلى البيت المقدس ، فمن قبلت ذلك منه أرسلت إليه ناراً فأكلته فرجع مسروراً ، و من لم قبل ذلك منه رجع مبتوراً . و قد جعلت قربان أمتك في بطون فقرائها و مساكينها ، فمن قبلت ذلك منه أضعفت له أضعافاً مضاعفة ، و من لم قبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا ، و قد رفعت ذلك عن أمتك ، و هي من الآصار التي كانت على الأمم السالفة قبلك .

و كانت الأم السالفة صلاتها مفروضة عليها في ظلم الليل و أنصاف النهار ،
و هي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك ، و فرضت عليهم
صلاتهم في أطراف الليل و النهار و في أوقات نشاطهم .

و كانت الأم السالفة قد فرضت عليهم خمسين صلاة في خمسين وقتاً ، و
هي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك و جعلتها خمساً في خمسة
أوقات ، و هي إحدى و خمسون ركعة ، و جعلت لهم أجر خمسين صلاة .

و كانت الأم السالفة حسنتهم بحسنة و سيئتهم بسيئة ، و هي من الآصار
التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك ، و جعلت الحسنة بعشر ، و السيئة بواحدة .

و كانت الأم السالفة إذا نوى أحدهم حسنة ثم لم يعملها لم تكتب له ، و إن
عملها كتبت له حسنة ، و أن أمتك إذا همَّ أحدهم بحسنة و لم يعملها كتبت له
حسنة ، و إن عملها كتبت له عشرأ ، و هي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها
عن أمتك .

و كانت الأم السالفة إذا همَّ أحدهم بسيئة ثم لم يعملها لم تكتب عليه ، و إن
عملها كتبت عليه سيئة ، و أن أمتك إذا همَّ أحدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له
حسنة ، و هذه من الآصار التي كانت عليهم ، فرفعت ذلك عن أمتك .

و كانت الأم السالفة إذا أذنبوا كتبت ذنوبهم على أبوابهم ، و جعلت توبتهم
من الذنوب أن حرّمت عليهم بعد التوبة أحب الطعام إليهم ، و قد رفعت ذلك
عن أمتك ، و جعلت ذنوبهم فيما بيني و بينهم ، و جعلت عليهم ستوراً كثيفة ،
و قبلت توبتهم بلا عقوبة ، و لا أعاقبهم بأن أحرّم عليهم أحب الطعام إليهم .

و كانت الأم السالفة يتوب أحدهم من الذنب الواحد مائة سنة أو ثمانين سنة
أو خمسين سنة ، ثم لا أقبل توبته ، دون أن أعاقبه في الدنيا بعقوبة ، و هي من
الآصار التي كانت عليهم ، فرفعتها عن أمتك ، و أن الرجل من أمتك ليذنب
عشرين سنة أو ثلاثين سنة أو أربعين سنة أو مائة ثم يتوب و يندم طرفة عين ، فأغفر
له ذلك كله .

فقال النبي ﷺ: اللهم إذا أعطيتني ذلك كله فزدني، قال: سل، قال: ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة له لنا به.

قال تبارك اسمه: قد فعلت ذلك بك وبأمتك، وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الأمم، وذلك حكمي في جميع الأمم أن لا أكلف خلقاً فوق طاقتهم^١ الحديث، إلى غير ذلك من الأخبار. ويؤكد ذلك المعنى قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»^٢.

البحث الثاني: قد ورد في تلك الآيات والأخبار ألفاظ: الطاقة، والسعة، والضيق، والاستطاعة، والإصر، والحرج، والعسر. فالطاقة: هي بمعنى القدرة والقوة.

قال الجوهري: وهو في طوقي، أي وسعي، وطوّقني الله أداء حقك، أي قوّاني^٣.

وفي القاموس: طوّقني الله أداء حقه، قوّاني عليه^٤. وفي النهاية لابن الأثير: وددت أنني طوّقتُ ذلك، أي: ليته جعل داخلاً في طاقتي وقدرتي. وقال أيضاً: كل امرئ مجاهد بطوقه، أي أقصى غايته، وهو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعل بمشقة منه^٥.

وفي مجمع البحرين: قد أطق بالشيء إطاقة: قدرت عليه، ومنه إن أمتك لا تطيق ذلك، أي لا تقدر عليه^٦.

والسعة: تطلق على معنيين:

١: الاحتجاج ١: ٣٢٧.

٢: الكافي ٥: ٤٩٤/١، مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٦٦، والجامع الصغير ١: ١٨٩.

٣: الصحاح ٤: ١٥١٩.

٤: القاموس المحيط ٣: ٢٦٩.

٥: النهاية لابن الأثير ٣: ١٤٤.

٦: مجمع البحرين ٥: ٢٠٩.

أحدهما: الجدة والطاقة. والثاني: خلاف الضيق.

قال الجوهري: الوسع والسعة: الجدة والطاقة. وقال أيضاً: والتوسيع: خلاف التضيق^١.

وفي القاموس: وما أسع ذلك: ما أطيّقه، والواسع: ضد الضيق، كالوسيع^٢.

وفي المجمع: السعة بالتحريك: الجدة والطاقة، والسعة: عدم الضيق. والتوسيع: خلاف التضيق^٣.

ومن ذلك علم معنى الضيق أيضاً، وفسر بالمشقة أيضاً في قولهم: وضاق بالأمر ذرعاً أي: شق عليه^٤.

والاستطاعة أيضاً بمعنى: الطاقة والقدرة.

ففي الصحاح: الاستطاعة: الإطاقة^٥.

وفي النهاية الأثرية: الاستطاعة: القدرة على الشيء^٦.

وفي المجمع: من استطاع إليه سبيلاً أي قدر على ذلك، و﴿لن تستطيع معي صبراً﴾ أي لن تقدر على ما أفعل^٧.

وأما الإصر: ففي الصحاح: أصرّه: حبسه، وأصرت الشيء أصراً: كسرتة. إلى أن قال: والإصر: العهد، والإصر: الذنب والثقل^٨.

١: الصحاح ٣: ١٢٩٨.

٢: القاموس المحيط ٣: ٩٧.

٣: مجمع البحرين ٤: ٤٠٤.

٤: مجمع البحرين ٥: ٢٠٣.

٥: الصحاح ٣: ١٢٥٥.

٦: النهاية لابن الأثير ٢: ١٤٢.

٧: مجمع البحرين ٤: ٣٧١.

٨: الصحاح ٢: ٥٧٩.

وفي القاموس: الأصـر: الكسر، والعطف، والحبس، وبالكسر: العهد والذنب^١.

وفي النهاية: الإصر: الإثم والعقوبة، وأصله من الضيق والحبس، يقال: أصره يأصره إذا حبسه وضيّق عليه^٢.

وفي مجمع البحرين: ﴿ولا تحمل علينا إصراً﴾ أي ذنباً يشق علينا. وقيل: عهداً نعجز عن القيام به، وقيل: أصل الإصر: الذنب والضيّق والحبس. يقال: أصره يأصره: إذا ضيّق عليه وحبسه، و يقال: للثقل إصراً^٣.

وفسره في حديث الاحتجاج: بالشدائد كما مرّ^٤. والخرج: الضيق.

في الصحاح: مكان خرج: أي ضيّق. وفسره بالإثم أيضاً^٥. وقريب منه في القاموس^٦.

وفي النهاية: الخرج في الأصل: الضيق، ويقع على الإثم والحرام. و قيل: الخرج اضيق الضيق^٧.

وفي المجمع: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ أي: ما ضيق، بأن يكلفكم ما لا طاقة لكم به، وما تعجزون عنه^٨.

وفي كلام الشيخ علي بن إبراهيم: الخرج: الذي لا مدخل له، والضيّق: ما

١: القاموس المحيط ١: ٣٧٨.

٢: النهاية لابن الأثير ١: ٥٢.

٣: مجمع البحرين ٣: ٢٠٧.

٤: المتقدمة ص ١٨١.

٥: الصحاح ١: ٣٠٥.

٦: القاموس المحيط ١: ١٨٩.

٧: النهاية لابن الأثير ١: ٣٦١.

٨: مجمع البحرين ٢: ٢٨٨.

يكون له مدخل^١. وقد فسرّ في الأحاديث المتقدمة^٢ بالضيق أيضاً.

والعسر: واضح المعنى، وهو تقيض اليسر.

قال في النهاية: العسر: ضد اليسر، وهو الضيق والشدة والصعوبة^٣.

وفي الجمع: عسر؛ أي صعب شديد، وأعسر الرجل: أضاق^٤.

ثم ظهر مما ذكر: أن الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد، وهو القدرة. والسعة أيضاً إما راجعة إليهما، أو إلى عدم الضيق، وأن الحرج أيضاً: هو الضيق.

والعسر يحتمل أن يكون مع الضيق بمعنى واحد، بأن يكون معنى العسر: ما فيه صعوبة شديدة، وأصلة حد الضيق، أو يكون معنى الضيق: ما فيه صعوبة مطلقاً.

وأن يكون أعم منه، بأن يصدق على كل صعب وشديد، ولا يصدق الضيق إلا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة.

والظاهر من العرف هو الأخير، فإنّ أهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب، ولا يطلقون الضيق عليه، ولم يثبت من اللغة خلاف ذلك أيضاً.

وأما الإصر: فهو أيضاً كما عرفت لا يخرج عن العسر والضيق، بل إما بمعنى الأول، أو الثاني، أو بمعنى بعض مراتب أحدهما.

وكيف كان فاللازم مما ذكر: أن الثابت من الآيات والأخبار انتفاء التكليف بأمور ثلاثة: ما لا يطاق، وما فيه الضيق، وما فيه العسر.

وأما ما في الخامس عشر: من نفي التكليف بقدر الطاقة أيضاً، بل لا بد وأن يكون أدون منه، فهو ليس نفي أمر وراء الضيق والعسر؛ لصدقهما على ما

١: تفسير القمي ١: ٢١٦.

٢: المتقدمة ص ١٧٤.

٣: النهاية لابن الأثير ٣: ٢٣٥.

٤: مجمع البحرين ٣: ٤٠٢.

يساوي القدرة والطاقة، مع أن الرواية في نفسها ضعيفة غير صالحة لإثبات أصل بدون مساعدة غيرها إياها . وكذا الرواية الثالثة عشر .

البحث الثالث : اعلم أن مراتب التكاليف المتصورة عقلاً أربعة :

ما دون العسر ، ويطلق عليه السعة ، والسهولة ، واليسر .

والعسر الغير البالغ حد الضيق .

والضيق الغير البالغ حد ما لا يطاق ، وهو الحرج .

وما لا يطاق ، وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك أيضاً .

وأما ما يستفاد من كلام الشيخ الحرّ في الفصول المهمة : من أن جميع التكاليف فيها العسر ، بل الحرج^١ ، فليس كذلك ؛ لأنّ المرجع في تحقق مصاديق تلك الالفاظ إنما هو العرف ، فالعسر : هو ما يعدّ في العرف شاقاً صعباً ، ويقال : إنه يشقّ تحمله ، أو يصعب على فاعله .

ومما لا شك فيه ، ولا شبهة تعترية : أنه إذا كان لمولى عبد هياً له معاشه و يرزقه و يحسن إليه ، إذا أمره باشتراء يسير من اللحم والخبز لعيال المولى كل يوم من السوق ، لا يقال : إنه صعب عليه ، أو حمّله أمراً عسراً أو شاقاً ، بل وكذا لو ضم معه كنس بيته ، وسقي دابته و علفها ، بل ولو ضم مع الجميع بسط فراشه ، وطيه ، وإغلاق بابه ، و فتحه ، ونحو ذلك ، بل لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يشق عرفاً ، و يصعب عليه تحمّله .

و أمثال ذلك في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الإحصاء ، فإن رد السلام تكليف مع عدم كونه صعباً ، بل وكذا الوضوء و ركعات من الصلاة ، سيما مع عدم مزاحمته لشغل مهم ، و عدم كونه في برد شديد ، وكذا الصوم ، سيما في الأيام الباردة القصيرة .

و مما يدل على ذلك : قوله سبحانه : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر^١ فإن التعليل دلّ على أن الصوم مع المرض وفي السفر عسر ، وأنه في أيام أخر خالية عن المرض والسفر يسر .

ثم إن المرتبة الثانية - وهو العسر كما أشرنا إليه - أعم مطلقاً من الضيق ، فإن كل ضيق عسر ، ولا عكس ؛ فإن من حمل عبده بشرب دواء كريه في يوم مثلاً يقال : إنه يعسر عليه ، ولا يقال : إنه في ضيق ، أو ضيق عليه موله .

و كذا من يكون منتهى طاقته حمل مائة رطل ، إذا أمر بحمل تسعين مثلاً ، و نقله إلى فرسخ يقال : إنه يعسر عليه ، ولكن لا يقال : إنه في الضيق . نعم لو أمر بحمله و نقله كل يوم ، يقال : إنه ضيق عليه .

و كذا يصح أن يقال : إن التوضؤ بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ، ولكن لا يقال : إن المكلف في ضيق من ذلك .

والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة الرابعة التباين ؛ إذ لا يطلق العسر إلا على ما يمكن فعله ، فما لا يمكن لا يقال : إنه يعسر .

والمرتبة الثالثة أعم مطلقاً من الرابعة ؛ إذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ، و لا عكس .

ثم إنه لا كلام لنا في هذا المقام في المرتبتين : الأولى والأخيرة ، فإن الأولى مما لا ريب في جواز التكليف بها وتحقيقه ، و لا شيء هنا يعارض جوازه .

كما أن التكليف بالأخيرة منتف عندنا عقلاً و شرعاً ، بل انتفاؤه يعم الشرائع كلها ، و ليس انتفاؤه من باب الأصل ، حتى يجوز الخروج عنه بدليل ، بل تحققه مطلقاً غير جائز .

و إنما الكلام في المرتبتين : الثانية والثالثة .

البحث الرابع : قد عرفت أنه تكاثرت الآيات ، واستفاضت الأخبار على نفي العسر والحرج - أعني الضيق - في الدين والتكاليف ، ومقتضى تلك الظواهر : انتفاؤهما رأساً ، ولولا غير هذه الظواهر ، لم يكن هناك كلام وبحث ، بل كان اللازم العمل بعموماتها ، ويرجع في تعيين معنى العسر والضيق إلى العرف ، فيحكم بانتفاء كل ما يعد في العرف عسراً وضيقاً .
ولكن هناك أمران أوجبا الإشكال في المقام :

أحدهما : أن نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما يشاهد من التكاليف الشاقة والأحكام الصعبة التي لا يشك العرف في كونها عسراً أو صعبة^١ ، بل حرجاً وضيقاً؟! كالتكليف بالصيام في الأيام الحارة الطويلة ، وبالْحج ، والجهاد ، ومقارعة السيف والسنان ، والأمر بالقرار في مقابلة الشجعان ، والنهي عن الفرار من الميدان ، وعدم المبالاة بلوم اللوآم في إجراء الأحكام ، والتوضؤ بالمياه الباردة في ليالي الشتاء ، سيما في الأسفار .

وأشد منها الجهاد الأكبر مع أحزاب الشيطان ، والمهاجرة عن الأوطان لتحصيلها وجب من مسائل الحلال والحرام ، وترك الرسوم والعادات المتداولة بين الأنعام ، المخالفة لما يرضى به الملك العلّام ، إلى غير ذلك .

وثانيهما : أنا نرى الشارع لم يرضَ لنا في بعض التكاليف بأدنى مشقة ، كما يشاهد في أبواب التيمم وغيره ، ويلاحظ في الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام - التي ذكرنا بعضها - من نفيهم بعض المشاق الجزئية ، مستدلين بنفي العسر والحرج ، وكذا في كلام الفقهاء .

ونرى مع ذلك : عدم سقوط التكليف في كثير منها بأكثر وأشد من ذلك .
ولم أعثر على من تعرّض لذلك المقال إجمالاً أو تفصيلاً ، إلا طائفة من

المتأخرين ، فإنه قد يوجد في كلماتهم تعرضٌ مَّا لهذا المضمار .
فمنها : ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمّى بالفصول المهمة ، قال بعد نقل طائفة من الأخبار النافية للخرج : أقول : نفي الخرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق ، وإلا لزم رفع جميع التكاليف^١ . انتهى .
وذلك مبني على تحقق العسر والخرج في جميع التكاليف ، وقد عرفت فساده . وإجمال نفي الخرج يقتضي رفع اليد عنه في أبواب الفقه ، وهو خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم ، بل الكل يتمسكون به في موارد كثيرة ، كما لا يخفى على المتتبع .

ومنها : ما ذكره بعض سادة مشايخنا - طاب ثراه - في فوائده ، قال - قدس سره - بعد بيان نفي الخرج : وأما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة - كالحج ، والجهاد ، والزكاة بالنسبة إلى بعض الناس ، والدية على العاقلة ، ونحوها ، فليس شيء منها من الخرج ، فإنّ العادة قاضية بوقوع مثلها ، والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض ، كالمحارب للحمية ، أو بعوض يسير ، كما إذا أُعطي على ذلك أجرة ، فإننا نرى أن كثيراً يفعلون ذلك بشيء يسير .

وبالجملة : فما جرت العادة بالإتيان بمثله والمسامحة وإن كان عظيماً في نفسه ، كبذل النفس والمال ، فليس ذلك من الخرج في شيء .
نعم تهذيب^٢ النفس ، وتحريم المباحات ، والمنع عن جميع المشتبهات ، أو نوع منها على الدوام خرج وضيق ، ومثله متف في الشرع^٣ . انتهى .
أقول : هذا في طرف النقيض من الأول ، وكما كان الأول إفراطاً ، فهذا تفريط ؛ فإنه لو سلّم انتفاء الخرج عن بعض التكاليف ، حيث إنه يعتبر فيه عسر و

١ : الفصول المهمة : ٢٤٩ .

٢ : في «هـ» ، «ب» : تعذيب .

٣ : فوائد الأصول : ١١٨ فائدة ٣٦ .

دوام - كما يشير إليه قوله: على الدوام - فلا شك في وجود أمور تشق على الناس وتعسر عليهم، والعسر أيضاً منفي كما عرفت .

بل فيها ما يعد ضيقاً عرفاً، وهو المراد من الحرج، كما عرفت؛ فإن رفع الأخلاق المذمومة، والمجاهدة مع النفس - سيما بالنسبة إلى بعض الأشخاص - مما لا يخلو من ضيق وحرج .

ومن لاحظ كلمات الفقهاء، بل الأخبار المستدل فيها بنفي الحرج، يرى أنهم نفوا أموراً لنفي الحرج هي أسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة .

وأما ما ذكره من ارتكاب الناس لمثلها من دون عوض أو بعوض يسير، فهو غير مسلم في مثل الحج، والخمس، والجهد، والصيام في الأيام الحارة، ونحوها .

وأما المحاربة للحمية: فهي لا تدل على عدم عسرها وصعوبتها، بل قد يُرتكب للحمية أمور واضحة المشقة، ظاهرة الشدة، وجريان العادة بالإتيان بأمثال ذلك إنما هو ليس مجاناً، أو بعوض يسير، كما لا يخفى .

ومنها: ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين - وقد مر ذكره في عائدة نفي الضرر - قال - سلمه الله تعالى - بعد ذكر الإشكاليين: والذي يقتضيه النظر بعد القطع بأن التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة: أن المراد بنفي العسر والخرج والضرر: نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أو ساط الناس المبرئين عن المرض، والقدر الذي هو معيار التكاليف، بل هي منفية من الأصل إلا فيما ثبت، وبقدر ما ثبت .

والحاصل أنا نقول: إن المراد أن الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والخرج والضرر؛ إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط، وهم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة .

ثم إن ذلك النفي إما من جهة تنصيص الشارع، كما في كثير من أبواب الفقه

من العبادات وغيرها، كالقصر في السفر، والخوف في الصلاة، والإفطار في الصوم، ونحو ذلك، وإما من جهة التعميم، كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات، كالوقت والقبلة ونحوهما، أو الكليات، كالأحكام الشرعية للعلماء^١. انتهى.

أقول: قد مر في العائدة المذكورة^٢ ما تظهر به حقيقة الحال في هذا المقال. والخاص: أن المستفاد مما ذكره أن قاعدة نفي العسر والخرج من باب أصل البراءة دون الدليل أو يكون مقيداً بغير التكاليف الثابتة، ويكون موضع العسر والخرج المنفيين: ما هو زائد عن أصل طبائع التكاليف، وتكون قاعدة نفي العسر والخرج من قبيل: كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهى، ونحوه. فكل تكليف ثبت بالخصوص أو العموم أو التقيد أو الإطلاق، يكون خارجاً عنه. فكل ما كان عليه دليل عام أو خاص، لانتعاضه قاعدة نفي الضرر.

وهذا مناف لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والخرج، بل منهم من صرح: أن قاعدة نفي الخرج ليست من باب الأصل الذي جاز الخروج عنه بدليل، كسائر العمومات، بل لا يعارضها دليل أصلاً، كما يأتي^٣.

نعم: لو كان مراده أنه بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها، وملاحظة التعارض بينها وبين أدلة نفي العسر والخرج، وإعمال القواعد الترجيحية، وإخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة، تقيد أدلة نفيها بغير هذه المخراجات، لكان صحيحاً كما سنذكره.

ومنها: أن العسر والخرج في الأمور إنما يختلف باختلاف العوارض الخارجية، فقد يكون شيء عسراً وخرجاً، ويصير باعتبار أمر خارجي سهلاً وسعة.

١: قوانين الأصول ٢: ٤٩.

٢: البحث التاسع من قاعدة نفي الضرر.

٣: يأتي في البحث السادس ص ٢٥٩ ويأتي كلام بعض من صرح بذلك.

ومن الأمور الموجبة لسهولة كل عسير ، و سعة كل ضيق : مقابلته بالعوض الكثير ، والأجر الجزيل .

ولاشك أنّ كل ما كلف به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الأجر ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾^١ .

و على هذا : فلا يكون شيء من التكاليف عسراً أو حرجاً .
و ما لم يرض الله سبحانه فيه بأدنى مشقة ، يكون من الأمور التي لا يقابلها أجر ، ولا يستحق فاعلها عوض و ثواب .

و ما كلف به من الأمور الشاقة ظاهراً ، فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الأجر الجميل والثواب الجزيل .

ولا يخفى أنّ اللازم من ذلك أيضاً كسابقه : عدم معارضة قاعدة نفي العسر والخرج بشيء من الأدلة ، بل عدم ترتب فائدة في التمسك بها ؛ إذ كلّ ما ثبت فيه التكاليف عموماً أو خصوصاً ، فلا تكون القاعدة فيه جارية ، و كذا كلّ ما كان التكاليف به مشكوكاً فيه ، و مالم يكن كذلك ، فالتكاليف فيه منفي من غير حاجة إلى أمر آخر .

هذا ، مضافاً إلى أنّ انتفاء العسر والخرج من كل فعل باعتبار مقابلته بالعوض الكثير في حيز المنع ، فإنه لاشك أنّ أنفس الأعواض هي الحياة ، و لا ريب أنّ من توقفت حياته على قطع عضو منه كالرجل أو اليد التي عرضتها الشقاقلوس^٢ ، يُعدّ قطع عضوه عسراً و صعباً .

والتحقيق أنّ الأمور الصعبة على قسمين :

قسم ترد صعوبته و مشقته على القلب والخطر من غير صعوبة فيه على البدن والجسم ، كالتضرر المالي مثلاً ، و هذا ترتفع صعوبته إذا

١ : الانعام ٦ : ١٦٠ .

٢ : الشقاقلوس : كلمة يونانية ، و تعني : موت و فساد عضو من اعضاء البدن .

قابله أمر آخر أهم في القلب منه .

وقسم ترد صعوبته على البدن ، كحمل الشيء الثقيل ، و قطع العضو ، و أمثال ذلك ، و هذا لا ترتفع صعوبته و إن قابله من الأجر ما قابله .

نعم ، لما كان للقلب أيضاً صعوبة في تحمل الصعاب البدنية ، فإذا قابله الأهم منه ، يسهل تحمل الصعوبة معه ، أي ترتفع صعوبته القلبية ، فلا يخرج من العسر والخرج .

هذا ما عثرت عليه مما ذكره في هذا المقام .

والتحقيق : أنه لا حاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التأويلات والتوجيهات ، بل الأمر في قاعدة نفي العسر والخرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم ، والأخبار الواردة في الشرع القويم ، فإن أدلة نفي العسر والخرج تدلان على اتفائهما كلية ؛ لأنهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي ، فيفيدان العموم .

وقد ورد في الشرع : التكليف ببعض الأمور الشاقة والتكاليف الصعبة أيضاً ، ولا يلزم من وروده إشكال في المقام ، كما لا يرد بعد قوله سبحانه : ﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^١ إشكال في تحريم كثير مما وراءه ، ولا بعد قوله : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾^٢ إلى آخره : تحريم أشياء كثيرة ، بل يخصص بأدلة تحريم غيره عموم ذلك . فكذا هاهنا ، فإن تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيب ، بل هو أمر في أدلة الأحكام شائع ، وعليه استمرت طريقة الفقهاء .

أمر في أدلة الأحكام شائع ، وعليه استمرت طريقة الفقهاء .

فغاية الأمر : كون أدلة نفي العسر والخرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص ، و بعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص ، فلا يرد

١ : النساء : ٤ : ٢٤ .

٢ : الأنعام : ٦ : ١٤٥ .

شيء من الإشكالين .

ولعل لذلك لم يتعرض الأكثر لذكر إشكال في ذلك ؛ إذ لا إشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات .

ولا يلزم هناك تخصيص الأكثر أيضاً^١ ، فإنّ الأمور العسرة الصعبة غير متناهية ، والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ، ومع ذلك أكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة كما بيناه^٢ .

و أما عدم رضى الله سبحانه بأدنى مشقة في بعض الأمور ، ورضاه بما هو أصعب منه كثيراً في بعض ، فلا يعلم أنّ عدم رضاه بالأول لكونه صعباً وعسراً ، بل لعله لا مراً آخر ، ولو علم أنّه لذلك ، فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ، ورضاه بمشقة أخرى ، لمصلحة خفية عنا .

و أما احتجاج الأئمة الأطياب لنفي التكليف في بعض الأمور : بانتفاء العسر والخرج ، فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الأشياء بقوله سبحانه : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليّ ﴾ إلى آخره ، و مرجعه إلى الاحتجاج بعموم نفيه سبحانه الخرج ، و عدم وجود ما يخصص ذلك .

و من هذا يرتفع الإشكال من بعض الأحاديث الذي نفى الإمام فيه الحكم ، محتجاً بكونه حرجاً ، مع وجود ما هو أشق منه في الأحكام ، فإنّ غرضه ﷺ ليس أنّه منفي لكونه حرجاً ، ولا يمكن تحقق الخرج في الحكم ، بل المراد أنّه حرج ، فيكون داخلاً تحت عموم قوله سبحانه : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ فلا يحكم بخلافه ، إلّا أن توجد له مخصص ، ولا مخصص لهذا الحكم .

١ : وجه توهم لزوم تخصيص الأكثر : هو خروج مثل الصوم والخمس والزكاة والحج والجهاد والديات والكفارات والقصاص وغيرها من القاعدة مع أنّ فيها عسر و حرج .

٢ : وجه دفع التوهم : أنّ الأمور التي فيها العسر والخرج من التكاليف وغيرها ، كرفع الأثقال ، و صعود الجبال الشاهقة ، والمشى الطويل وغيره مما لا يُعدُّ ولا يحصى ، فكل ذلك باقٍ تحت القاعدة بالإضافة إلى مثل الرضوء والغسل والتيمم الخرجي و أمثالها فإنها مرفوعة بالقاعدة ، فتأمل .

وأكثر تلك الاحتجاجات عنهم إنما وقع في مقام الرد على العامة العمياء .
ومن ذلك يظهر أيضاً الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض
الأحكام الجزئية بنفي العسر والخرج ، ولا يلتفتون إليه في أحكام آخر أصعب
منه وأشدّ .

البحث الخامس : وإذا عرفت ما ذكرنا لك في المقام ، فاعلم : أنّ وظيفتك في
الأحكام بالنسبة إلى أدلة نفي العسر والخرج ، مثل وظيفتك في سائر العمومات .
فتعيّن أولاً معنى العسر والخرج ، وتحكم بانتفائهما في الأحكام عموماً إلا
ما ظهر له مخصص ، وتفحص عن مخصصات أدلة نفي الخرج والعسر ، فإن
ظهر لها معارض أخص منها مطلقاً ، تخصّصها به ، وإن كان أخص من وجه أو
مساوياً لها ، فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية ، ومع انتفاء الترجيح ترجع إلى ما
هو المرجع عند اليأس عن التراجع .
ثم وظيفتك في تعيين معنى العسر والخرج ما هو وظيفتك في تعيين معاني
سائر الألفاظ .

فبعد ما عرفت في اللغة والعرف ، ومن التفاسير الواردة في الأحاديث ، أنّ
العسر : هو الصعب الشاق ، والخرج : هو الضيق ، فترجع في تعيينهما إلى
العرف والعادة ، فكلّ ما يعد في العادة شاقاً وصعباً ، أو ضيقاً ، يكون عسراً أو
خرجاً ، وما لم يحصل لك فيه القطع بدخوله تحتها ، تعمل فيه بمقتضى الأصل ،
لا أصالة عدم كونه عسراً أو خرجاً ؛ إذ لا أصل ، بل أصالة عدم خروجه عن تحت
العام التكليفي ، الذي يدل على ورود التكليف عليه .

ويلزم في تعيين معناهما ملاحظة الأوقات والحالات ، فإنه قد يكون شيء
مشقة في وقت أو حال ، بل بالنسبة إلى شخص دون آخر .

واللازم فيه أن يُعدّ في العرف مشقة وعسراً إن كان الفعل صعباً
على فاعله عند أكثر الناس وإن لم يكن صعباً على الأكثر من جهة اختلاف حال

فاعله مع حال الأكثر .

ولا يكفي كونه صعباً عليه عنده أو عند شخص ؛ إذ بمجرد ذلك لا يتحقق العسر العرفي ، بل اللازم كونه صعباً عليه عند عامة الناس .

ثم إذا تحققت المشقة والعسرية في فعل عرفاً ، يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفي العسر والخرج ، سواء كان من أدنى مراتب العسر والخرج ، أو أعلاها ، أو المتوسط بينهما .

والحاصل : أنه بمجرد صدق العسر عادة يحكم بذلك ، فلا يرد ما قد يستشكل : من عدم انضباط قدر الحرج المنفي .

ثم يرجع إلى دليل التكليف ، فإن لم يعارضها منه شيء أصلاً ، يحكم بانتفاء قطعاً ، وإن عارضها و كان أخص منها ، تخص به ، وإن كان بينهما عموم من وجه أو تساوى ، يرجع إلى القواعد .

وقد يرجح جانب التكليف بإجماع ونحوه ، ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي ثبت فيه الإجماع ، فإنه قد ثبت بالإجماع التكليف في شيء مع مرتبة من المشقة ، ولا يثبت الإجماع في مرتبة فوقها ، فعليك بالاجتهاد التام .

و مما ذكرنا يظهر سرّ ما يرى في كلمات الفقهاء من أنهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيه أدنى مشقة : بانتفاء العسر والخرج ، ولا يستدلون فيما هو أشد من ذلك بكثير به .

البحث السادس : قد ظهر مما ذكرنا : أنّ قاعدة نفي العسر والخرج من قبيل سائر العمومات ، يجوز تخصيصها بالخصصات ، وأنّها أصل لا يخرج عنه إلا مع دليل .

وقد ذكرنا أنّ بعضهم قال : إنه ليس كذلك ، وهو بعض سادة مشايخنا طاب ثراه ، قال قدس سره : وليس المراد أنّ الأصل نفي الحرج ، وأنّ الخروج عنه جائز ، كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة .

أما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر، وإلا لزم أن تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر. والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد.

وأما على العموم: فلاجماع المسلمين على أن الحرج منفي في هذا الدين، ولأن التكليف بما يفضي إلى الحرج مخالف لما عليه أصحابنا من وجوب اللطف على الله، فإن الغالب أن صعوبة التكليف المفضية إلى حد الحرج تبعد عن الطاعة، وتقرّب من المعصية بكثرة المخالفة، ولأن الله تعالى أرحم بعباده، وأرأف من أن يكلفهم ما لا يتحملونه من الأمور الشاقة، وقد قال الله سبحانه: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١. انتهى.

أقول: بل التحقيق ما ذكرنا^٢ من كون نفي الحرج والعسر أصلاً يخرج عنه بدليل، ولا يلزم منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على الحرج؛ لأن الحرج له مراتب كثيرة؛ منها ما يقرب إلى العجز وعدم الطاقة، فيمكن أن يكون المنفي وجوده في هذه الشريعة بعض مراتبه، كما نذكره في البحث السابع. فإن قلت: على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة أيضاً من تلك العمومات.

قلت: نعم، ولكن الجواز غير الوقوع. والفرق إنما هو في الوقوع وعدمه، لا في الجواز وعدمه.

وأما ما ذكره من إجماع المسلمين على نفي الحرج في هذا الدين، فالمسلم منه ما كان تكليفاً بما لا يطاق، أو ما يقرب منه، ويوجب ضيقاً شديداً في غاية الشدة، وأما مادونه، فلا، كيف وقد عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجاً، وبعضهم بوقوع التكاليف الشديدة في الدين؟! وما أجمع عليه المسلمون هو ورود نفي الحرج في الشرع على سبيل العموم، لا أنه لا مخصص له.

١: فوائد الأصول: ١١٨ فائدة ٣٦.

٢: مر ذكره في البحث الرابع من العائدة.

و أما ما ذكره من مخالفته لما يجب على الله سبحانه من اللطف، فبعد إغماض النظر عن مطالبته بمعنى اللطف والمراد منه، وأنه هل هو ما كان لطفاً عندنا، أو في الواقع وإن لم ندرك وجه لطفه، أو نظن عدم كونه لطفاً، وعن أن الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة، أو كل لطف؟

نقول: إنه قد يترتب على أمر صعب وضيق، سهولة وسعة كثيرة دائمية أعلى وأرفع من هذا الصعب، ومقتضى اللطف حيثئذ: التكليف بالصعب الأدنى للوصول إلى السعة الأعلى، كما أن الأب الرؤوف يضيّق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الأغذية المرغوبة له لراحته عند الكبر، بل يحتجمه ويقطع أعضائه لدفع الأمراض.

و أما إيجاب ذلك كثرة المخالفة، فهو غير منافٍ للطف، فإنه نقص من جانب المكلف. ولو أوجب ذلك عدم التكليف، لزم أن يكون مقتضى اللطف عدم التكليف، لإيجابه المخالفة، ولا فرق فيها بين الكثرة والقلة، مع أننا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحد، ولم يوجبها إلا أصل التكليف.

و أما قوله سبحانه: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١ فالمراد بالوسع: الطاقة كما عرفت، مع أنه لو أريد منه مقابل الضيق، فهو أيضاً كواحد من العمومات الصالحة للتخصيص.

البحث السابع: قال السيد السند المذكور - قدس الله نفسه الزكية - بعد ما ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الأديان، وثبوته بالسعة في الجميع: أما التكليف بقدر الطاقة - والمراد به ما فوق السعة ما لم يصل إلى الامتناع العقلي أو العادي - فلم يقع التكليف به في شرعنا؛ لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدين من حرج^١ و قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^٢ و قوله ﷺ: «دين محمد حنيف»^٣ و قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»^٤. وقد وقع في الشرائع السابقة؛ لقوله تعالى: ﴿رَبْنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾^٥ و قوله سبحانه: ﴿وَالْأَغْلَالِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^٦ وما ورد في الأخبار في بيان التكليفات الشاقة التي كانت على بني إسرائيل. وهل كان التكليف بالقياس إليهم حرجاً وإصراً، أو هي بالنسبة إلينا كذلك؟ والظاهر الأول. وحديث المعراج^٧ وقول موسى لنبينا ﷺ: «أمتك لا تطيق ذلك»^٨ يؤيد الثاني. وما في السير من بيان بسطة الأولين في الأعمار والأجسام وشدتهم وطاقاتهم على تحمل شدائد الأمور يعاضده.

وعلى هذا، فالحرج منفي في جميع الملل، وإنما يختلف الحال بحسب اختلاف أهلها، فما هو حرج بالقياس إلينا لم يكن حرجاً حيث شرع، ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الآية، ورفع الأغلال والآصار يمنع ذلك^٩. انتهى.

قوله قدس سره: أما التكليف ما فوق السعة مالم يصل إلى الامتناع العقلي، فلم يقع التكليف به في شرعنا، إن أراد بعض مراتبه؛ وهو ما كان في غاية الشدة

١: الحج ٢٢: ٧٨.

٢: البقرة ٢: ١٨٥.

٣: الكافي ٣: ٣٩٥/٨، الفقيه ١: ١٧٤/٨٢٣، التهذيب ٢: ٢١٦/٨٥٠، الاستبصار ١: ٣٩١/١٤٩٢.

الوسائل ٣: ٢٨٥ أبواب لباس المصلي ب ٢٣ ح ١، مجمع البحرين ٥: ٤١.

٤: الكافي ٥: ٤٩٤/١، مسند أحمد ٥: ٢٦٦، الجامع الصغير ١: ١٨٩.

٥: البقرة ٢: ٢٨٦.

٦: الأعراف ٧: ١٥٧.

٧: تفسير القمي ١: ٩٥، تفسير العياشي ١: ١٥٩/٥٣١.

٨: الفقيه ١: ١٢٥/٦٠٢.

٩: فوائد الأصول: ١١٧ و ١١٨ فائدة ٣٦.

وله استمرار ودوام، فله وجه . وإن أراد مطلقاً فهو ممنوع، و ما استدل به
عمومات للتخصيص قابلة .

قوله : و قد وقعت في الشرائع السابقة، و هو كذلك . والفرق بين سائر
الشرائع و بين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا أيضاً، إما باعتبار
المراتب أو باعتبار بعض الآثار الخاصة، فالمراد بقوله تعالى : ﴿ولا تحمل علينا
إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾ أي : إصراً حملته أو حملت مثله عليهم،
لامطلق الإصر . و كذا في الأغلال، أي : خصوص الأغلال التي كانت عليهم
أو ما يشابهها .

البحث الثامن : يمكن اختلاف العسر والخرج بالنسبة إلى الأعصار والأمصا،
كما يمكن اختلافهما بالنسبة إلى الأشخاص والأحوال، فكما أنه يكون شيء
عسراً أو حرجاً بالنسبة إلى شخص دون آخر كالقوي والضعيف، أو بالنسبة إلى
حال دون حال كالشباب والهرم أو الصحيح والمريض، كذا قد يكون شيء
عسراً أو حرجاً في زمان دون زمان، أو بلد دون آخر باعتبار التعارف والتداول، و
حصول الملامة وعدمه .

البحث التاسع : اعلم أن المستفاد من أدلة نفي العسر والمشقة : أنهما موجبان
للتخفيف، و ذلك يستعمل في موردين :

أحدهما : أنهما يوجبان لحكمنا بالتخفيف من الله سبحانه، و بعدم^١ كون ما
فيه المشقة تكليفاً لنا ؛ لعموم أدلة نفيها . وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل
معارض لتلك العمومات، وأما ما تحقق فيه الدليل المعارض، فيحكم فيه بمقتضى
التعارض .

وإن شئت قلت: إنهما يوجبان التخفيف من الله سبحانه، يعني: أن العسر والمشقة يوجبان في الواقع أن يخفف الله سبحانه الحكم بحيث تنتفي عنه المشقة، كما هو المستفاد من قوله سبحانه: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾^١ وما جعل عليكم في الدين من حرج^٢ ومن رأفة الله سبحانه بالنسبة إلى عباده، ومن عدم الاحتياج له حتى يحمل عباده المشقة، بل كل ما يكلفهم فإنما هو لمصلحتهم. ولازم ذلك: أن يكون التخفيف في كل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة، وأما إذا كان كذلك، فمقتضى اللطف والرأفة: التحميل، ولهذا خصصت العمومات، ووقعت التكاليف الشاقة في الشريعة المقدسة.

وثانيهما: أنهما أوجبا وقوع التخفيفات السابقة من الشريعة المطهرة، وانتفاؤها سبب للرخص الواردة في الملة الشريفة.

والذي يفيد للفقهاء في الفروع ووظيفته التكلم فيه، هو إيجاب نفي العسر والمشقة للتخفيف بالاستعمال الأول، وأما الثاني: فلا يترتب عليه للفقهاء كثير فائدة؛ إذ بعد ثبوت الحكم من الله جل شأنه، لا جدوى كثيراً في درك أنه للتخفيف ودفع المشقة.

وقد ذكر شيخنا الشهيد - قدس الله سره - في قواعده كثيراً من جزئيات قاعدة نفي المشقة وإيجابه لليسر، ولكنه إنما ذكرها على الاستعمال الثاني، أعني: أنه ذكر أحكاماً كثيرة ثابتة من الشرع، مناسبة لأن يكون تشريعها للتخفيف والرحمة، وذكر أن بناء تلك الأحكام وشرعها إنما هو للتخفيف والرخصة.

وهذه وإن لم يكن في ذكرها كثير فائدة، إلا التكلم في فروعاتها التي هي من شأن الكتب الفقهية. ولكننا نذكر ملخص ما ذكره تبركا بكلامه وتكثيراً للفائدة.

قال - طاب ثراه - ما ملخصه : إن المشقة موجبة لليسر ، وهذه القاعدة يعود إليها جميع رخص الشرع ، كأكل الميتة في الخمسة ، ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس أو البضع أو المال أو القريب أو بعض المؤمنين ، بل يجوز إظهار كلمة الكفر عند التقية .

ومن القاعدة : شرعية التيمم عند خوف التلف من استعمال الماء أو الشين أو تلف حيوانه أو ماله .

و منها : إبدال القيام عند التعذر في الفريضة ، و مطلقاً في النافلة و صلاة الاحتياط غالباً .

و منها : قصر الصلاة والصوم .

و منها : المسح على الرأس والرجلين بأقل مسمّاه ، و من ثمّ أبيح الفطر جميع الليل بعد أن كان حراماً بعد النوم .

و من الرخص ما يخص ، كرخص السفر والمرض والإكراه والتقية . و منها ما يعم ، كالقعود في النافلة ، وإباحة الميتة عند الخمسة تعم عندنا في السفر والحضر .

و من رخص السفر : ترك الجمعة ، و سقوط القسم بين الزوجات لو تركهن ، بمعنى عدم القضاء بعد عوده ، و سقوط القضاء للمتخلفات لو استصحب بعضهن .

و من الرخص : إباحة كثير من محظورات الإحرام مع الفدية ، وإباحة الفطر للحامل والمرضع والشيخ والشيخة و ذي العطاش ، والتداوي بالنجاسات والمحرمات عند الاضطرار ، و شرب الخمر لإساعة اللقمة ، وإباحة الفطر عند الإكراه عليه مع عدم القضاء . ولو أكره على الكلام في الصلاة فوجهان .

و منه : الاستنابة في الحج للمعسوب ، والمريض المأيوس من برئه ، و خائف العدو ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والوحد والأعذار بغير كراهية .

ومنه : إباحة نظر المخطوبة المجيبة ، وإباحة أكل مال الغير مع بذل القيمة مع الإمكان ، ولا معها مع عدمه عند الإشراف على الهلاك .

ومنه : العفو عما لا تتم الصلاة فيه منفرداً مع نجاسته ، وعن دم القروح والجروح التي لا يرقى .

ثم التخفيف قد يكون لا إلى بدل ، كقصر الصلاة ، وترك الجمعة ، وصلاة المريض ؛ وقد يكون إلى بدل ، كفدية الصائم ، وبعض الناسكين في بعض المناسك .

والرخصة قد تجب ، كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقصر الصلاة والصيام ، أو تستحب ، كنظر المخطوبة ، وقد تباح ، كالقصر في الأماكن الأربعة .

والمشقة الموجبة للتخفيف : هي ما تنفك عنه العبادة غالباً ، أما ما لا تنفك عنه فلا ، كمشقة الوضوء والغسل في البرد وإقامة الصلاة في الظهيرات ، والصوم في شدة الحر وطول النهار ، وسفر الحج ، ومباشرة الجهاد ؛ إذ مبني التكليف على المشقة . ومنه : المشاق التي تكون على جهة العقوبة على الجرم وإن أدت إلى تلف النفس ، كالقصاص والحدود بالنسبة إلى المحلل والفاعل وإن كان قريباً يعظم عليه استيفاء^١ ذلك من قريبه .

والضابط في المشقة : ما قدره الشرع ، وقد أباح الشرع حلق المحرم للمكمل ، كما في قضية كعب بن عجرة^٢ ، وأقر النبي ﷺ عمراً على التيمم لخوف البرد^٣ ،

١ : في «ب» : يعظم الله باستيفاء .

٢ : الكافي ٤ : ٢/٣٥٨ ، التهذيب ٥ : ٣٣٣/١١٤٧ ، الاستبصار ٢ : ١٩٥/٦٥٦ ، المقنع : ٢٠ ، الوسائل

٩ : ٢٩٥ أبواب بقية كفارات الإحرام ب ١٤ ح ١ ، صحيح البخاري ٣ : ١٢ ، صحيح مسلم ٢ : ٨٥٩

١/١٢٠١ ، سنن أبي داود ٢ : ٤٣٠ ح ١٨٥٦ .

٣ : سنن أبي داود ١ : ٢٣٨ / ٣٣٤ ، والمراد به عمرو بن العاص .

فليقاربها المشاق في باقي محظورات الإحرام، و باقي مسوغات التيمم، وليس مضبوطاً ذلك بالعجز الكلي، بل بما فيه تضيق على النفس.

ومن ثم قصرت الصلاة وأبيح الفطر في السفر، ولا كثير مشقة فيه ولا عجز غالباً، فحينئذ يجوز الجلوس في الصلاة مع مشقة القيام وإن أمكن تحمله على عسر شديد، وكذا باقي مراتبه..

ويقع التخفيف في العقود، كما يقع في العبادات. و مراتب الغرر فيها ثلاث:

إحداها: ما يسهل اجتنابه، كيبيع الملاقيح، وهذا لا تخفيف فيه.
وثانيها: ما يعسر اجتنابه وإن أمكن تحمله بمشقة، كيبيع البيض في قشره، و بيع الجدار وفيه الأس، وهذا يعفى عنه تخفيفاً.
وثالثها: ما يتوسط بينهما، كيبيع الجوز واللوز في القشر الأعلى، والأعيان الغائبة بالوصف.

ومنه: الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثلة. ومن التخفيف: شرعية خيار المجلس. ومنه: شرعية المزارعة، والمساقاة، والقراض وإن كانت معاملة على معدوم.

ومنه: إجارة الأعيان، فإن المنافع معدومة حال العقد.
ومنه: جواز تزويج المرأة من غير نظر و وصف، دفعاً للمشقة اللاحقة للأقارب.

ومن ذلك: شرعية الطلاق والخلع، دفعاً لمشقة المقام على الشقاق وسوء الأخلاق، و شرعية الرجعة في العدة غالباً ليتروى، و لم تشرع في الزيادة على المرتين دفعاً للمشقة عن الزوجات.

ومنه: شرعية الكفارة في الظهار، والحنث.
ومنه: التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات.
ومنه: شرعية الدية بدلاً عن القصاص مع التراضي، كما قال الله تعالى:

﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾^{١-٢}. انتهى ما أردنا نقله من كلامه ملخصاً، و هو كما ترى في التخفيفات الثابتة من الشرع، و بعد ثبوتها منه لافائدة كثيرة في بيان كونها تخفيفاً أو لا.

١ : البقرة ٢ : ١٧٨ .

٢ : القواعد والفوائد ١ : ١٢٣ .

عائدة (٢٠)

في معنى قولهم : الأحكام تابعة للأسماء

قد اشتهر بين الأصحاب : أن الأحكام تابعة للأسماء .

قيل : معناه أنه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم ، وليس المراد : انتفاء الحكم بانتفائه مطلقاً ولو بدليل آخر ، فإن التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم إلا بمفهوم اللقب ، وهو ليس بحجة ، ولازم ذلك إمكان إثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب .

قال : فكما لو كان دليل لتسوية الحالين في الحكم آية أو رواية أو إجماعاً كان حجة ، ولم يكن منافياً لتبعية الحكم للاسم ، فكذا إذا كان استصحاباً ، فإنه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه ، وهو التسوية بين الحالين في الحكم .
فإن قلت : لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم ، كان الحكم ثابتاً مع التسمية وبدونها ، فأي فائدة في التبعية التي ذكروها ؟ .

قلت : فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على مورد النص ، كالخصرم بالنسبة إلى العنب ، وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة .

وبالجملة : لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ؛ لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلاً للاشتراط ، ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقاً ، والدقيق بعد صيرورته عجياً ، والعجين بعد صيرورته خبزاً . و

هكذا حكم القطن بعد أن يصير غزلاً، والغزل بعد أن يصير ثوباً.
وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبناً، واللين بعد صيرورته خزفاً و آجراً،
والاسم في ذلك كله ليس باقياً قطعاً.

وأيضاً لو تنجّس العنب ثم صار زبيباً، فإنه يبقى على نجاسته، ولا يطهر
بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبيّة، وليس إلا لاستصحاب حكم النجاسة، و
عدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب^١.

أقول: وما ذكره في مرادهم من تبعية الحكم للأسماء صحيح، فإنه ليس المراد
منه: أنه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم، حتى يكون معارضاً لدليل آخر دلّ
على ثبوته حال انتفاء الاسم أيضاً، بل المراد: أن لحكم الثابت بواسطة هذا الاسم و
من جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه، وذلك لا ينافي ثبوته بدليل آخر أصلاً.

وأما ما ذكره من إمكان إثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب، فليس
بصحيح، لأنّ من شرائط الاستصحاب المجمع عليها: عدم تغيير موضوع الحكم،
فإذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئاً مسمّى باسم، فإذا انتفى الاسم ينتفي
الموضوع، فكيف يمكن الاستصحاب؟! ولذا تراهم لا يستصحبون نجاسة الكلب
بعد صيرورته ملحاً، أو العذرة دوداً أو تراباً، أو النطفة حيواناً.

والسر: أن من شرط جريان الاستصحاب: عدم كون الحكم مقيداً بشيء غير
متحقق في الحالة اللاحقة، فإذا علّق الشارع حكماً على اسم، يكون مقيداً به،
فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه؟!

ويستفاد ذلك من موثقة عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام: في الرجل باع
عصيراً، فحبسه السلطان حتى صار خمراً، فجعله صاحبه خلاً، فقال: «إذا
تحول عن اسم الخمر، فلا بأس به»^٢.

١: انتهى ما نقله، وهو من كلام السيد بحر العلوم في فوائده: ١١٦ فائدة ٣٤.

٢: التهذيب ٩: ١١٧/٥٠٧، الاستبصار ٤: ٣٥٧/٩٣، الوسائل ١٧: ٢٩٧ أبواب الاشربة المحرمة
ب ٣١ ح ٥.

فإن قلت: تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه، بل من جهة الحقيقة التي يدل الاسم عليها، ولازم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم، وعلى هذا، فإذا انتفت الحقيقة مع الاسم أيضاً، لا يستصحب، كما في مثال الكلب والعذرة، وإن لم تنتف الحقيقة، يستصحب، كما في مثال الحنطة والقطن.

قلنا: لانفهم المراد من انتفاء الحقيقة، فإن أُريد منه انتفاء الآثار والخواص التي لها - كما قيل في دفع إشكال استصحاب نجاسة الحنطة التي صارت دقيقاً، وعدم استصحابها إذا صارت رماداً - فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن إذا تبدل بالجن أو الأقط^١ أو الماست^٢، وعدم استصحاب نجاسة العرضية الحاصلة للعصير بوقوع النجاسة فيه إذا صار دبساً، وعدم استصحاب نجاسة الحصرم إذا صار عنباً، لتبدل الحقيقة بهذا المعنى، مع أن الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع.

وكذا إن أُريد تبدل الحقيقة العرفية، فإن حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفاً، وحقيقة اللبن غير حقيقة الأقط عرفاً.

وإن أُريد بانتفاء الحقيقة: انتفاء التسمية، فهو قد تحقق في الجميع.

وإن أُريد أمر آخر فليبينه حتى ننظر فيه.

فما ذكره: من أن فائدة التبعية إنما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة، لا يتحقق له قدر مضبوط مطرد.

ومن هذا يظهر ما في قوله: لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم، ولذا تراهم يستصحبون حكم الحنطة، فإنه لو لم يكن شرطاً لم لا يستصحبون حكم العذرة؟

١: الأقط يتخذ من اللبن المخيض، يطبخ ثم يترك حتى يحصل (المصباح المنير: ١٧).

٢: الماست كلمة فارسية: اسم للبن حليب يغلى ثم يترك قليلاً، ويلقى عليه قبل أن يبرد لبن شديد حتى يشخن (المصباح المنير: ٥٧١).

فإن أجاب : بعدم تبدل الحقيقة في الأول وتبدلها في الثاني .

قلت : فلم تستصحب نجاسة اللبن للجبن ، والحصرم للعنب ؟ .

والتحقيق : أن تعليق الشارع الحكم على هذه الاسماء في نص أو دليل آخر يدل على اختصاص الحكم الثابت منه بالمسمى بهذا الاسم ، بمعنى : أنه المحكوم عليه بهذا الدليل فقط ، لا بمعنى دلالة على انتفائه من غير المسمى ، فلا يعارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية أيضاً .

ولكن الاستصحاب لا يدل على ثبوته بعد انتفائها مطلقاً ، يعني لا يجري الاستصحاب ؛ لأن تعليق الشارع الحكم على اسم يجعله مقيداً به ، فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم ، ولذا لا تستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحاً وتراًباً .

وأما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم ؛ فلأنه لم يعلق الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن أصلاً ، وليس هنا حكم معلق على ذلك ، بل يثبت أمر عام ، أحد أفراده ذلك ، وليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ، ولذا لو قال : لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة ، يجوز دخوله إذا تبدلت بالخبز ، ولذا لو نذر أحد أن يصوم ما دام في بيته القطن ، لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلاً ، وهكذا .

والحاصل : أن في مثال الحنطة وأمثالها لم يعلق حكم شرعي على اسم الحنطة ، وهو السر في صحة الاستصحاب ، لعدم تبدل الحقيقة ، ولعدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم .

وما ذكرنا يظهر سرّ ما ذكره جماعة - هو الحق الموافق للتحقيق - من التفرقة بين الأعيان النجسة وبين المتنجسة في صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثانية وعدمها في الأولى^١ .

١ : منهم الميرزا القمي في قوانين الأصول ٢ : ٧٤ ، وصاحب الفصول الغرورية فيها ٢ : ٣٨١ .

وهؤلاء في فسحة من الاستشكال في وجه الفرق^١ بين الحنطة النجسة إذا صارت دقيقاً، وبينها إذا صارت رماداً، وبين اللبن النجس إذا صار أقطاً، وبينه إذا شربه حيوان مأكول اللحم وصار بولاً له أو لحماً، فإنهم يقولون بصحة الاستصحاب في جميع تلك المواضع، ويحكمون بالنجاسة إلا ما دل دليل آخر من إجماع أو نحوه على الطهارة؛ لعدم كون الحكم الشرعي فيها معلقاً على الاسم.

ولعدم صحة الاستصحاب في كل ما كان الحكم معلقاً على الاسم - كالكلب إذا صار ملحاً ونحوه - يحكمون بالطهارة إلا ما دل دليل آخر على النجاسة.

وأما من لم يتفطن لذلك، ولم يفرق بين النجس والمتنجس في ذلك المقام، فقد وقع في حيص وبيص، فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحماً، و بطهارة الحنطة بصيرورتها رماداً؛ ولا يحكم بها بصيرورتها خبزاً، ويعتذر بتبدل الحقيقة في الأول دون الثاني، ويقول: إن المراد بتبدل الحقيقة تبدل الآثار والخواص.

ويلزمه الحكم بطهارة الحصرم إذا صار عنباً، أو اللبن إذا صار أقطاً، مع أنه لا يقول به.

ولو قال: بعدم تبدل الحقيقة هنا.

قلنا: لانفهم الحقيقة المتحدة في الحصرم والعنب، وفي اللبن والماست، والمختلفة في الخشب والفحم^٢.

١ : أي : لا يرد عليهم إشكال الفرق بين الموارد المذكورة، ويمكنهم الجواب عليه، دون من عداهم.

٢ : في 'ب'، 'ج'، 'ح' : واللحم، بدل : والفحم.

عائدة (٢١)

في احتياج بقاء بعض الأحكام إلى مقتضى ثانٍ

اعلم: أنَّ من الأمور الموجودة في الخارج ما يمكن أن يكون المقتضي لوجوده في زمان أو حال مقتضياً بعينه لعدمه في الزمان الثاني أو الحالة الثانية، من غير حاجة إلى مقتضى آخر؛ ومنها ما ليس كذلك قطعاً، بل إذا وجد يحتاج عدمه و زواله إلى علة واردة عليه مزيلة إياه .

وإن شئت قلت: من الأمور ما لا يكفي وجوده في زمان أو حال لوجوده في زمان آخر أو حالة أخرى لولا المانع والرافع، بل يحتاج وجوده ثانياً إلى مقتضى ثانوي، ومنها ما يكفي وجوده أولاً لوجوده ثانياً لولا المانع .

فالأول: كالإذن والتوكيل ونحوهما، فإنه يمكن أن يكون المقتضي لوجوده في زمان أو حال مقبداً بذلك الحال أو الزمان، مشروطاً به، فينتفي بانقضاء^١ الحالة أو الزمان، ولا يكفي وجوده في الأول لوجوده في الثاني ولو لم يحدث مانع ورافع ومزيل له أيضاً، بل يمكن أن يوجد أولاً محدوداً .

والثاني: كالسواد، والعلم، والجهل، واليوسة، والرطوبة، والجلوس و

أمثال ذلك، فإنها لا يمكن أن توجد أولاً محدودة^١، بأن يتفق^١ سواد محدود إلى زمان أو حال، أو علم كذلك، ويرتفع بعد انقضاء الزمان أو الحال، ولو لم يطرأ عليه مزيل أو رافع، أو يتحقق الجلوس الكذائي.

و أما قول الأمر: اجلس ساعة؛ فهو مقتضى لتحقق وجوب الجلوس المحدود، دون نقص الجلوس، والوجوب من قبيل الأول.

وكذا الحال في الأمور الشرعية (من الأحكام الشرعية)^٢ والوضعية؛ فإن منها: ما لا يقتضي وجوده في زمان بقاءه في آخر لولا المزيل. ومنها: ما يقتضيه، فلا يرتفع إلا برفع.

فالأول: كالوجوب، والتحريم، ونحوهما.

والثاني: كالطهارة، والنجاسة، والحدث، والملكية، والرقية، وأمثالها.

فإن وجوب شيء في زمان أو حال أو حرمة لا يقتضي بقاء الوجوب أو الحرمة في زمان آخر أو حال أخرى وإن لم يطرأ مزيل أو رافع، بل يمكن أن يكون المتحقق أولاً هو الوجوب المقيد، بخلاف الطهارة وأمثالها، فإن وجودها في زمان كاف في إيجاب بقائها في زمان بعده لولا ورود الرفع عليها، ولا يمكن أن تتحقق أولاً محدودةً بحد.

لأقول: إنها مثل العلم والسواد ونحوهما، أي: لا يجوز أن يكون كذلك، ولا يحتمل وقوعها محدوداً عقلاً.

بل نقول: إنه وإن جاز ذلك في تلك الأمور الشرعية عقلاً، ولكن حصل بالتبع والاستقراء في أدلة الأحكام، وأخبار سادات الأنام، وكلمات العلماء الأعلام، ومن ملاحظة طريقتهم وسيرتهم، أن هذه الأمور كذلك مطلقاً.

١: في «ج»، «ح»: يتحقق.

٢: أثبتناه من «ب»، «ج».

فإننا نعلم الإجماع على أن الحدث إذا تحقق في زمان، يكون باقياً بعده ما لم تحدث علة رافعة له^١، وحدوثه في الزمان الأول مقتضى لبقائه في الثاني لولا حدوث الرافع؛ وكذا النجاسة والملكية ونحوهما، وهذا العلم حاصل من تتبع الأدلة والفتاوي واستقراء جزئيات الموارد.

ثم إنه يظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب، فإن ما كان من الثاني يمكن استصحابه مطلقاً، وبعد وجوده لا يعارضه استصحاب حال عقل^٢. بخلاف ما كان من الأول، فإنه إما يعلم: أن المقتضي لوجوده في الأول اقتضاه مقيداً بوقت أو حال، نحو: أنت مأذون ساعة، أو يجب عليك كذا مرة. أو بالدوام، نحو: أنت مأذون دائماً، أو يجب عليك أبداً. أو اقتضاه مطلقاً، نحو: أنت مأذون، أو يجب عليك كذا. ففي الأول: لا يمكن الاستصحاب.

وفي الثاني: يمكن وإن حصل الشك لمعارض، ولا يعارضه استصحاب حال عقل.

وفي الثالث: يمكن الاستصحاب وله المعارض أيضاً. ويلزم ذلك أنه لو لم يعلم حال المقتضي، وأن اقتضاه بأي نحو من الأنحاء الثلاثة، يرجع إلى أن الأصل في وجود شيء في زمان أو حال: وجوده بشرط الوصف حتى لا يصح استصحابه، أو ما دام الوصف حتى يصح، وتحقيقه في الأصول.

وأما ما كان من القسم الثاني فلا يتصور فيه هذه الأقسام، بل يستصحب دائماً إلى أن يقطع بوجود المزيل والرافع له، من غير معارضة استصحاب حال عقل له أيضاً.

١: في «ج»: ما لم يحدث رافعه. وقد يكون أنسب، لأن التعبير بالعلة الرافعة لا يخلو من مسامحة.

٢: في «ج»: حال العقل.

عائدة (٢٢)

في ما اشتهر من أن الاستصحاب لا يعارض دليلاً

قد اشتهر بينهم: أن الاستصحاب لا يعارض دليلاً أصلاً، لا خاصاً ولا عاماً، ولا مطلقاً ولا مقيداً، ولا منطوقاً ولا مفهوماً.

وقيل: استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع للحكم الأصلي، ومخصص للعمومات.

و تحقيق المقام: أن العمومات المعارضة للاستصحاب على ثلاثة أقسام: أحدها: العمومات الدالة على المزيلية والرافعية، نحو: «ما يراه ماء المطر فقد طهر»^١ و «ما أشرقت الشمس عليه فقد طهر»^٢ فإنه معارض لاستصحاب النجاسة. ولا شك ولا خلاف في عدم معارضة الاستصحاب لها وزواله بها، وفي أنه يترك الاستصحاب بها، وتخصيص عمومات عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات، وتقدم عليها إجماعاً.

١: الكافي ٣/١٣، الوسائل ١: ١٠٩ أبواب الماء المطلق ب ٦ ح ٥ وفيهما: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر».

٢: التهذيب ١: ٣٧٣/٨٠٤، الاستبصار ١: ١٩٣/٦٧٧، الوسائل ٢: ١٠٤٣ أبواب النجاسات ب ٢٩ ح ٦، وفيها: «كل ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر».

بل لوقلنا : بأن المعارض للعمومات ، الاستصحابات الجزئية الخاصة ، دون
عمومات عدم نقض اليقين بالشك ؛ تقدم العمومات مع عمومها على
الاستصحاب مع خصوصه بالإجماع ؛ لأنّ الاستصحاب وإن كان خاصاً ، ولكن
بإزاء هذا العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له ، فلو قدم الجميع
لغى العموم بالمرة ، والخاص في مثل ذلك ليس مقدماً على العام بالإطلاق ، بل
المرجع هي المرجّحات الخارجية .

كما إذا قال أحد : كل ما في البيت لعمره ، فإنه يخصص بقوله : هذا الشيء
مما في البيت لزيد ؛ أما لو قيل : هذا لزيد وهذا للبكر ، وهذا الخالد ، إلى آخر ما في
البيت ، لا يخصص العام الأول بكل خاص ؛ لاستلزامه لغويته ، بل يرجع إلى
المرجحات .

وثانيها : العمومات المقيدة بحال عدم العلم ونحوه ، مثل : «كل ماء طاهر
حتى تعلم أنه قذر»^١ و «وكل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»^٢ ونحو ذلك ، في
معارضة النجاسة أو الحرمة الاستصحابية . ولا خلاف أيضاً في عدم معارضتها
للاستصحاب ، ويقدم الاستصحاب عليها ؛ لأن الحكم فيها بالطهارة أو الحلية
مقيدة بعدم العلم ، والمفروض أنه قد حصل العلم ، و خرج عن الموضوع ،
فلاتشمله العمومات .

والحاصل : أن المستفاد منها : الطهارة في وقت ما هو قبل حصول العلم ،
فلا يفيد إذا حصل العلم وإن انقضى هذا ، مع أن بالاستصحاب علمت القذارة .
وثالثها : العمومات المطلقة نحو : «الماء طاهر»^٣ أو «كل شيء طاهر»^٤ و

١ : الفقيه ١ : ٦ / ١ ، الكافي ٣ : ٢ / ٢ ، التهذيب ١ : ٢١٥ / ٦١٩ - ٦٢٠ ، الوسائل ١ : ١٠٠ :
أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥ .

٢ : الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠ ، التهذيب ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩ ، الوسائل ١٢ : ٦٠ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ .

٣ : عوالي اللآلي ٣ : ٨٩ وفيه : الماء طهور .

٤ : المقنع ٥ ، المستدرك ٢ : ٥٨٣ أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤ نقلاً عن المقنع .

نحو ذلك، فقليل: بتقديم الاستصحاب عليها، معللاً بأن الاستصحاب خاص، والخاص وإن كان استصحاباً مقدم على العام وإن كان حديثاً أو كتاباً.

قال: فإن قيل: مرجع الاستصحاب إلى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك، فهذا عام لا خاص.

قلنا: الاستصحاب في كل شيء ليس إلا إبقاء الحكم الثابت له، وهذا المعنى خاص بذلك الشيء، ولا يتعداه إلى غيره.

وعدم نقض اليقين بالشك وإن كان عاماً إلا أنه وارد في طريق الاستصحاب، وليس نفس الاستصحاب المستدل به، والعبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلة، لا بأدلة الأدلة، وإلا يلزم أن لا يوجد في الأدلة الشرعية دليل خاص أصلاً؛ إذ كل دليل فهو ينتهي إلى أدلة عامة هي دليل حجته. وليس عموم قولهم: «لا ينقض اليقين بالشك»^١ بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾^٢ بالقياس إلى آحاد الأخبار المروية، فكما أن ذلك لا ينافي كون الخبر خاصاً إذا اختص مورد به شيء معين، فكذا هذا.

ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحُرمة في مقابلة الأصول والعمومات الدالة على طهارة الأشياء وحليتها. وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الأصل والعمومات^٣. انتهى.

أقول: مراده أن النجاسة الاستصحابية في مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين بالشك؛ لأنه يوجب النجاسة ويدل عليها، ودليل عدم النقض أدلة حجية الاستصحاب؛ فإن عدم النقض بنفسه لا يثبت النجاسة ما لم تثبت حجته

١: الكافي ٣: ٣٥٢، التهذيب ٢: ١٨٦ / ١٧٤٠ الاستبصار ١: ٣٧٣ / ١٤١٦، الوسائل ٥: ٣٢١

أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣.

٢: الحجرات ٤٩: ٦.

٣: فوائد الأصول: ١١٦ فائدة ٣٥.

من الشارع، فافراد عدم نقض اليقين بمنزلة أفراد الأخبار، و ما يثبت منها من الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الأخبار، «ولا ينقض اليقين بالشك» الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة آية النبأ، التي مفادها كل خبر عدل حجة.

فما ذكره من أن أخبار الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب، الذي يندرج تحته^١ الاستصحابات الجزئية، صحيح، ولكن ما ذكره من أن العبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلة لا بأدلة الأدلة، غير صحيح؛ لأن التعارض بين الشئيين عبارة عن التنافي بين مدلوليهما: إما بين خصوص المدلولين، أو بين عموم أحدهما و خصوص الآخر، أو بين عمومهما، سواء كان أحدهما دليلاً لشيء معارض مع الآخر أم لا.

ونحن نرى أن قول الشارع: «لا ينقض اليقين بالشك» معناه عدم جواز نقض شيء من أفراد اليقين - التي منها نجاسة الماء مثلاً - بالشك، ولازمه الحكم بنجاسته، و عموم هذا مناف بالبديهة لعموم «كل ماء طاهر» لعدم جواز العمل بالعمومين قطعاً، فيتعارضان، ولا بد فيهما من الرجوع إلى قواعد التعارض. و كون الأول دليل حجية الاستصحابات الخاصة، لا يوجب رفع التعارض أو إغماض النظر عن تعارضهما.

فإن قلت: هذا كذلك، ولكن لكون استصحاب نجاسة هذا الفرد من الماء الذي هو مدلول أدلة الاستصحاب أخص من قوله: «كل ماء طاهر» وهو موجب لتخصيصه، فيختص «كل ماء طاهر» بغير ذلك الماء، فلا يكون معارضاً لدليل هذا الاستصحاب أيضاً.

قلنا: صلاحية تخصيص هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم إنما هي بعد ثبوت حجيته، وإلا فلا شك أنه لا يوجب تخصيصاً، و حجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب له، و شموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل و بين

١: في «هـ»: تحتها.

عموم «كل ماء طاهر» و ترجيح ذلك، و هو لم يتحقق بعد، فلا يعلم الشمول، فلا يصلح للتخصيص؛ فإن أخبار عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية؛ ثابتة حجيتها بطريق واحد، فلا بد من رفع التنافي بينهما، حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما.

ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الأخبار؛ لأن المعارض للخبر الخاص إن كان خبراً آخر، فنسبتهما إلى دليل حجية الأخبار واحدة، و كل منهما يقتضي تخصيص الدليل بالآخر، و هو موجب لطرهما معاً، و هذا بعينه حكم تعارضهما بنفسهما، و كذا إذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقاً، أو من وجه.

و إن كان المعارض له شيء آخر، كإجماع منقول أو شهرة، فكما يعارض ذلك الشيء دليل حجية الخبر، كذلك يعارض ذلك الخبر دليل حجية هذا الشيء، و بعد علاج تعارضهما يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين بلافاف.

و هذا هو السر في عدم التفاتهم إلى تعارض معارضات الخبر مع أدلة حجيته، بخلاف تعارض العمومات مع أدلة الاستصحاب.

هذا كله على فرض تسليم منافاة الاستصحاب مع قوله: «كل ماء طاهر» و إلا فالظاهر عدم المنافاة أيضاً؛ لأن مقتضى الاستصحاب الخاص، و كذا مقتضى أدلة حجية عدم نقض اليقين بمجرد الشك، فمعناه أن في كل مورد كانت نجاسة يقينية و شككت في بقائها، فلا تنقض اليقين بمجرد هذا الشك. و حكمه عليه السلام بطهارة كل ماء مشكوك الطهارة ليس مستنداً إلى الشك، بل إلى أمر قطعي هو يعلمه^١. و كذا حكمنا؛ لأنه مستند إلى هذا القول من الإمام عليه السلام، لا إلى الشك. فإن قلت: لازم ذلك طرح الاستصحاب في أمثال ذلك المقام.

١: في «ج»: يقينه، مكان: يعلمه.

أما على عدم التعارض فظاهر .

و أما عليه: فلأنّ تعارض العمومات مع أدلة الاستصحاب بالعموم من وجه، و لازمه طرحهما والرجوع إلى الأصل .

و مقتضاه: أنه إذا تنجس التراب مثلاً، لا تستصحب نجاسته؛ لعموم «جعلت لي الأرض مسجداً و ترابها طهوراً»^١ و إذا تنجس بول ما يؤكل لحمه، لم تستصحب نجاسته؛ لعمومات طهارة بول ما يؤكل لحمه، و نحو ذلك، مع أنه ليس كذلك .

قلنا: نعم كان كذلك لو لم يكن مرجح للاستصحاب، و ما ذكرنا في العائدة السابقة: من القطع بأنّ النجاسة متى حصلت في شيء لا يحكم بانتفائها إلاّ مع حصول العلم بطروء المطهر، مرجّح لاستصحاب النجاسة، و كذا في كل أمر كان من قبيل النجاسة .

و أما ما لم يكن كذلك، فلانسلم ترجيح الاستصحاب فيه، فلو قال: صم، و قلنا بأن الأمر لطلب الماهية المطلقة، فمقتضاه استصحاب وجوبه بعد صوم يوم أيضاً، و لو ورد: لا يجب صوم، تعارض ذلك مع الاستصحاب المذكور، و لانقول بتقديم الاستصحاب .

ثم لا يتوهم مما ذكرنا: أنه يجب الحكم بنجاسة الأعيان النجسة ذاتاً بعد الاستحالة^٢ أيضاً؛ لعدم ورود ما علم كونه مطهراً؛ لأنّ النجاسة كما ترتفع بورود المطهر كذا ترتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج، و هاهنا كذلك .

١: الخصال ١: ٢٠١ ح ١٤ باب الأربعة، و ٢٩٢ ح ٥٦ باب الخمسة، الوسائل ٢: ٩٧٠ / أبواب التيمم ب ٧ ح ٣، صحيح البخاري ١: ٩١، صحيح مسلم ١: ٣٧٠ / ٣-٥، سنن أبي داود ١: ٤٨٩ / ٣٢٨، سنن ابن ماجه ١: ١٨٧ / ٥٦٧، سنن النسائي ١: ٢٠٩، سنن الدارمي ١: ٣٢٤، و مسند أحمد ١: ٢٥٠ بتفاوت .

٢: في «ح» زيادة: للاستصحاب .

عائدة (٢٣)

في بيان قاعدة حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة

من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء : حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة والصدق . و تحقيق المقام فيها من المهمات ، ولا بد أولاً من بيان المأخذ فيها .

و اعلم أولاً : أنه لاشك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة - وقوله كذلك - على الصحة والصدق ، بمعنى أن الأمر في بعض الموارد الكلية كذلك . و قد وردت الأخبار في جملة من المواضع بذلك .

و منها ما انعقد عليه الإجماع أيضاً ، كما قالوا في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية و نحو ذلك .

و كما في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله .

و كما في قبول رواية الثقة الخالية عن المعارض في الأحكام ، و قبول الشهادة في الجملة في موارد ، و قبول إقرار العقلاء على أنفسهم ، و تصديق المرأة فيما يتعلق بنفسها ، و البناء فيما يوجد في أسواق المسلمين من اللحوم و الجلود على المذكى ، و الأشياء الموجودة في أيديهم على الطهارة ، و أمثال ذلك ، و هي كثيرة جداً .

ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام ، فإنها أمور جزئية يتكلم في كل

منها في موضعه من الفقه استدلالاً ورداً.

ولا يجب أن يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل أفعالهم وأقوالهم على الصحة والصدق كما يأتي .

وإنما المقصود هنا النظر في أنه هل تثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية، حتى تكون أصلاً ومرجعاً في جميع تلك الجزئيات، ولا يخرج عنه إلا بدليل، فكل موضع لم يكن فيه رادع عن الأصل تتبع فيه هذه القاعدة، أم لا حتى نحتاج في كل مورد جزئي إلى دليل آخر؟ وعلى هذا فلا يصح لنا التمسك في إثبات هذه القاعدة بالأخبار والأدلة المختصة بتلك الموارد الجزئية، بل لابد من الدليل العام، فلاجل ذلك لا يذكر في مقام الاستدلال الأدلة التي لها جهة اختصاص بمورد خاص، نعم في مقام التمسك بالاستقراء تظهر الفائدة لهذه الأدلة الخاصة ويأتي الكلام فيها .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن المتمسكين بهذه القاعدة يستندون فيها إلى الإجماع والكتاب والسنة .

أما الإجماع : فلأننا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الأعصار والأمصار، وهذه قاعدة مسلمة مشهورة بينهم، ينون عليها كثيراً من الأحكام .
و أما الكتاب : فقوله عز شأنه : ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾^١ .

و أما الأخيار : فكثيرة جداً من الصحاح وغيرها المنجبرة بالعمل .

منها : الرسالة عن الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له : ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»^٢ .

١ : الحجرات ٤٩ : ١٢ .

٢ : الكافي ٢ : ٣٦٢ / ٣، أمالي الصدوق : ٨ / ٢٥٠، بحار الأنوار ٧٢ : ١١ / ١٩٦ و ٢١ / ١٩٩ الوسائل

٨ : ٦١٤ أبواب أحكام العشرة ب ١٦١ ح ٣ .

ومنها: رواية معلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال، قلت له: ما حق المسلم على المسلم؟ قال: «له سبع حقوق واجبات، ما منهن حق إلا وهو عليه واجب، إن ضيّع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته، ولم يكن لله فيه من نصيب» إلى أن قال: «السابع: أن يبرّ قسمه، ويجيب دعوته، ويعود مريضه، ويشهد جنازته»^١.

ومنها: رواية اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «حق المسلم على المسلم أن لا يشيع ويجوع» إلى أن قال: «فإذا اتّهمه اثمات الإيمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء»^٢.

ومنها: رواية أبي المأمون الحارثي، قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حق المؤمن على المؤمن؟ قال: «من حق المؤمن على المؤمن المودة له» إلى أن قال: «وأن لا يكذبه» إلى أن قال: «وإذا اتّهمه اثمات الإيمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء»^٣.

ومنها: رواية أخرى لليمانى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اتّهم المؤمن أخاه اثمات الإيمان من قلبه كما ينمات الملح في الماء»^٤.

ومنها: الرسالة عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما، ومن عامل أخاه بمثل ما عامل به الناس فهو بريء مما يتحلل»^٥.

ومنها: رواية أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول، إلى أن قال:

- ١: الكافي ٢: ١٦٩، الخصال: ٢٦/٣٥٠، الوسائل ٨: ٥٤٤ أبواب أحكام العشرة ب ١٢٢ ح ٧.
- ٢: الكافي ٢: ١٧٠، الوسائل ٨: ٥٤٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٢٢ ح ٨، واثمات يعني ذاب، يقال مثت الشيء في الماء إذا أذنته فانمات هو فيه انماتاً - مجمع البحرين ٢: ٢٦٥.
- ٣: الكافي ٢: ١٧١، الوسائل ٨: ٥٤٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٢٢ ح ١٠، ولكن الرواية فيه عن أبي الميمون، وهو تصحيف - راجع معجم رجال الحديث ٢٢: ٣٢.
- ٤: الكافي ٢: ٣٦١، الوسائل ٨: ٦١٣ أبواب أحكام العشرة ب ١٦١ ح ١.
- ٥: الكافي ٢: ٣٦١، الوسائل ٨: ٦١٤ أبواب أحكام العشرة ب ١٦١ ح ٢.

«وليقبل الله تعالى من مؤمن عملاً وهو مضمّر على أخيه المؤمن سوءاً»^١.
 ومنها: ما ورد من قولهم عليهم السلام: «المؤمن وحده حجة»^٢ إلى غير ذلك من الأخبار التي لعله نذكر بعضها في طي ما يأتي.
 وما يمكن أن يستدل به على القاعدة المذكورة أيضاً: الاستقراء؛ فإن تتبّع أحكام جزئيات الأفعال من عبادات الناس ومعاملاتهم وأعمالهم وأقوالهم وطهاراتهم ومناكحاتهم وموارثهم وشهاداتهم يعطي أن الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارع ثابتة.
 واللازم في تحقيق المقام أن ينظر فيما يتحصل من تلك الأخبار وسائر الأخبار الواردة في ذلك المضممار ما يوافق تلك الأخبار أو يعارضها، ومن الآية والإجماع والاستقراء، حتى يتضح حق المقال.
 فهاهنا مقامان:

المقام الأول: فيما يتحصل من الأخبار.

ف نقول: المتحصل من الأخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام أمور سبعة:
 الأول: وجوب وضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك، أي ما يمنعك عن حمل فعله على الأحسن.
 ومعنى غلبته: أن يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الأحسن، و مرجعه إلى أن يعلم غير الأحسن.
 وفي شمول ما يغلبك لما يرجح خلاف الأحسن، أي يوجب الظن به وإن لم يبلغ حد العلم احتمال قوي.
 والثاني: وجوب قبول قسّم المسلم.
 والثالث: وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن.

١: الكافي ٢: ٣٦١/٨، الوسائل ٨: ٦١١ أبواب أحكام العشرة ب ١٥٩ ح ٢.

٢: الفقيه ١: ٢٤٦/١٠٩٦، الوسائل ٥: ٣٨٠ أبواب صلاة الجماعة ب ٤٥ ح ٥.

والرابع: أن المؤمن وحده حجة، يجب العمل بمقتضى أقواله .
والخامس: وجوب عدم إضمار السوء على الأخ، ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه، وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله^١ .
والسادس: وجوب عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها أخوك .
والسابع: عدم تكذيب المؤمن .
والمراد بعدم إضمار السوء: عدم العمل بمقتضاه، وإلا فقد يخرج الإضمار من تحت الاختيار، وكذلك الإتهام وعدم ظن السوء .
ثم الأخيران لا يفيدان شيئاً في المقام؛ لأنّ عدم ظن السوء وعدم التكذيب أعم من ظن الخير - بل الحمل عليه - ومن التصديق .
فبقيت خمسة أخرى: وفيها - مع إغماض النظر عن ضعف جميع الأخبار الدالة عليها أو بعضها، وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة، كما يأتي - أن بعد حمل الأخ فيها على الأخ في الإسلام أو الإيمان، وحمل الإيمان على مطلق التشيع وإن دلت الأخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم أو المؤمن مطلقاً - كما هو موضوع تلك القاعدة - على الصحة والصدق، إلا أن يازاء تلك الأخبار أخباراً أخر موجهة للتقييد في الموضوع^٢، وأنه ليس باقياً على إطلاقه، فلا يجب حمل فعل كل مسلم أو مؤمن أو قوله على الصحة والصدق .

كموثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت

١: تجويز الكذب، وتجويز الفساد والبطلان: هو أن يحتمل كذبه فيما يخبر به، أو يحتمل فساد و بطلان ما يفعله بفقدان شرط أو غيره، ويرتب الأثر على ذلك الاحتمال، فاحتماله مع قصد ترتيب الأثر هو إضمار سوء .

٢: مراده: أن فيها ثلاثة إشكالات، واحد منها أساسي، واثان عرضيان، أما العرضيان: فهما ضعف السند، ومجازية حمل الأخ على الأخ في الإسلام أو الإيمان . والإشكال الأساسي هو وجود أخبار تقيد هذه الأخبار المطلقة، أي المتضمنة لحمل فعل المسلم على الصحة مطلقاً .

غيبته، و كملت مروته، و ظهر عدله، و وجبت أخوته»^١.

قال صاحب الوافي: يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم: أن من لم يكن بهذه الصفات لم تجب أخوته، ولا أداء حقوق الأخوة معه، و يؤيده حديث الاختبار بصدق الحديث و أداء الأمانة، و عليه العمل، و به يندفع الحرج و يسهل المخرج^٢. انتهى.

و كصحيحة ابن أبي يعفور، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تُعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم و عليهم؟ إلى أن قال: «والدال على ذلك كله: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين تفتيش وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و يجب عليهم تزكيتة و إظهار عدالته في الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن و حفظ موافقتهن بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة»^٣.

دلت بمفهوم الغاية - الذي هو أقوى المفاهيم - على أن الرجل من المسلمين إذا لم يكن ساتراً لجميع عيوبه، و لم يكن منه التعاهد للصلوات الخمس، و حفظ موافقتهن، و حضور جماعة المسلمين، لا يحرم تفتيش أموره و عيوبه و عثراته في أفعاله و أقواله. و ظاهر^٤ ذلك منافع لحمل أفعاله و أقواله على الصحة والصدق.

و رواية الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام، و الحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق و فيها: «و حق الناصح: أن تليّن له جناحك، و تصغي إليه بسمعك، فإن أتى بالصواب حمدت الله تعالى، و إن لم يوافق رحمته

١: الكافي ٢: ٢٣٩/٢٨، عيون أخبار الرضا ٢: ٣٠/٣٤، الخصال ١: ٢٨/٢٠٨، بحار الأنوار ٧٢:

٩٢/٤، الوسائل ٨: ٥٩٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥٢ ح ٢.

٢: الوافي ٥: ٥٦٩ ذيل حديث ٢٥٨٩، و حديث الاختبار في الكافي ٢: ١٠٤ حديث ٢ و غيره من روايات الباب.

٣: الفقيه ٣: ٢٤/٦٥، الوسائل ١٨: ٢٨٨ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١.

٤: في «ب»، «ج» زيادة: أن.

ولم تتهمه و علمت أنه أخطأ ولم تؤاخذ به بذلك إلا أن يكون مستحقاً للتهمة، فلاتعبأ بشيء من أمره على حال»^١.

دلّت على عدم الاعتماد في حال من الحالات بشيء من أمور من كان مستحقاً للتهمة.

والظاهر أن المراد بالمستحق للتهمة ليس من علمت منه خلاف الحق؛ لأنه لا يكون اتهاماً، بل الظاهر من المستحق للتهمة أن يكون المظنون في حقه ذلك، بل الاستفادة من الأخبار المستفيضة بل المتواترة معنى: أن كل فاسق مستحق للتهمة، وجعل في الأخبار محلاً للتهمة أيضاً.

ففي الرسالة، عن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، قال: «قال لي أبي علي بن الحسين عليهما السلام: يا بني انظر خمسة فلاتصاحبهم، ولا تحادثهم، ولا ترافقهم في طريق»^٢ ثم إنه عليه السلام عدّ الخمسة: الكذاب، والفاسق، والبخيل، والأحمق، وقاطع الرحم. ولا شك أن النهي عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومرافقتهم ليس إلا لكونهم مستحقين للتهمة.

وفي رسالة الكندي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا صعد المنبر قال: ينبغي للمسلم أن يجتنب مؤاخاة ثلاثة: الماجن الفاجر، والأحمق، والكذاب، فاما الماجن الفاجر، فيزين لك فعله، ويحب أنك مثله، ولا يعينك على أمر دينك ومعادك، ومقاربتة جفاء وقسوة، ومدخله ومخرجه عار عليك»^٣ الحديث.

بل الاستفادة من ذلك الخبر ونحوه: أن مؤاخاة الفاجر منهي عنها، ومع ذلك

١: الفقيه ٢: ٣٧٦/١٦٢٦، أمالي الصدوق: ١/٣٠١، الخصال: ٥٧٠، تحف العقول: ٢٦٩، الوسائل

١١: ١٣٧ أبواب جهاد النفس ب ٣ ح ١.

٢: الكافي ٢: ٦٤١/٧، الوسائل ٨: ٤١٩ أبواب أحكام العشرة ب ١٧ ح ١.

٣: الكافي ٢: ٣٧٦/٦، و ص ١/٦٣٩، الوسائل ٨: ٤١٦ أبواب أحكام العشرة ب ١٥ ح ١.

فكيف يجب أداء حقوق الأخوة، التي منها ما ذكره بقوله: «ضع أمر أخيك»^١ بالنسبة^٢ إليه، بل في الأخبار نفي الأخوة بين البرّ والفاجر.

ففي رسالة إبراهيم بن أبي البلاد: «كما ليس بين الذئب والكبش خلّة، كذلك ليس بين البار والفاجر خلّة»^٣.

وفي موثقة ميسر، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا ينبغي للمسلم أن يؤاخي الفاجر، ولا الأحمق، ولا الكذاب»^٤.

وفي رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا ينبغي للمرء المسلم أن يؤاخي الفاجر»^٥.

وأما الأخبار الدالة على: «أن المؤمنين إخوة بنو أم» كما في رواية الفضل بن عمر، ورواية أبي حمزة^٦.

أو «أن المؤمن أخ المؤمن» كما في موثقة أبي بصير، وصحيحة علي بن عتبة^٧.

أو «أن المسلم أخ المسلم» كما في صحيحة الفضيل بن يسار، ورواية الحارث بن المغيرة^٨، وغير ذلك، فلا بد من تخصيصها بتلك الأخبار، ولو لم يخص بها فليخصص وجوب أداء حقوق الإخوة وعدم الاتهام بمن مر في الأحاديث المتقدمة، مع أن في المراد من المسلم والمؤمن في هذه الأحاديث أيضاً كلاماً.

كيف وفي رواية علي بن جعفر، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «ليس

١: تقدم في ص ٢٢٢، في رسالة الحسين بن المختار.

٢: في «هـ»، «ح»: وبالنسبة.

٣: الكافي ٢: ٩/٦٤١، الوسائل ٨: ٤١٨ أبواب أحكام العشرة ب ١٦ ح ٢.

٤: الكافي ٢: ٣/٦٤٠، الوسائل ٨: ٤١٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥ ح ٣.

٥: الكافي ٢: ٢/٦٤٠، الوسائل ٨: ٤١٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥ ح ٢.

٦: الكافي ٢: ١٦٥ و ١٦٦ و ١٧١.

٧: الكافي ٢: ١٦٦ و ٣/٤٠٣.

٨: الكافي ٢: ١٦٦ و ١٦٧ و ١١٥، الوسائل ٨: ٥٩٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥٢ ح ٣ و ٤.

كل من قال بولايتنا مؤمناً، ولكن جعلوا أنساً للمؤمنين»^١.

وفي رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال، قال لي: «يا جابر أيكثفي من انتحل التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت؟ فوالله ما شيعتنا إلا من اتقى الله و أطاعه، وما كانوا يعرفون يا جابر إلا بالتواضع والتخشع والأمانة وكثرة ذكر الله، والصوم والصلاة، والبرّ بالوالدين، والتعهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة» إلى أن قال: «من كان لله مطيعاً، فهو لنا وليٌّ؛ ومن كان لله عاصياً، فهو لنا عدوٌّ»^٢.

وفي رواية أبي إسماعيل، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك الشيعة عندنا كثير؛ فقال: «هل يعطف الغني على الفقير، ويتجاوز المحسن عن المسيء، ويتواسون؟» قلت: لا، فقال: «ليس هؤلاء شيعة، الشيعة من يفعل هذا»^٣.

وفي صحيحة سليمان بن خالد، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يا سليمان أتدري من المسلم؟» قلت: جعلت فداك أنت أعلم؛ قال: «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» ثم قال: «وتدري من المؤمن؟» قال، قلت: أنت أعلم، قال: «المؤمن من ائتمنه المسلمون على أموالهم وأنفسهم»^٤.

وفي رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من أصبح لا يهتم^٥ بأمور المسلمين فليس بمسلم»^٦.

ولكن الظاهر المستفاد من بعض الأخبار الآخر أيضاً: أن المراد بالمؤمن

١: الكافي ٢: ٢٤٤/٧.

٢: الكافي ٢: ٧٤/٣، الوسائل ١١: ١٨٤ أبواب جهاد النفس ب ١٨ ح ٣.

٣: الكافي ٢: ١٧٣/١١، الوسائل ٦: ٢٩٩ أبواب الصدقة ب ٢٧ ح ٤.

٤: في «ج»: رواية.

٥: الكافي ٢: ٢٣٣/١٢، الوسائل ٨: ٥٩٦ أبواب أحكام العشرة ب ١٥٢ ح ١.

٦: في «ب»: ولا يهتم.

٧: الكافي ٢: ١٦٣/١، الوسائل ١١: ٥٥٩ أبواب فعل المعروف ب ١٨ ح ٢.

والمسلم المنفي عن المذكورين في تلك الأخبار، هو الكامل في الإيمان والإسلام.

فالمناطق ما ذكرنا من تخصيص الأخوة ووجوب أداء حقوقها وسائر ما ذكر بالأخبار المتقدمة.

فالثابت من ملاحظة تلك الأخبار والأخبار المقيدة لحمل فعل المسلم أو المؤمن أو الأخ وقوله على الصحة والصدق، ومقتضى الجمع بينهما: اختصاص تلك الأخبار بالمؤمن العدل الثقة، لا كل من صدق عليه عنوان الإسلام والإيمان.

ويدل عليه أخبار أخر أيضاً واردة في موارد جزئية سنذكر بعضها.

هذا مقتضى الجمع بين أخبار الحمل على الصحة والصدق، والأخبار المتقدمة وما بمعناها مما لم يذكر، وإلا فلا أخبار الحمل على الصحة والصدق معارضات أخر أيضاً موجبة لانتفاء العمل بها رأساً.

كرواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تثقن بأخيك كل الثقة، فإن سرعة الاسترسال لا تستقال»^٢ فإن هذه الرواية تنهى عن تمام الوثوق بالأخ، فتخصص الأخبار المتقدمة. وللإجمال في بعض الوثوق الباقي^٣ تخرج الأخبار المتقدمة عن الحجية والاستناد.

ورواية محمد بن هارون الجلاب، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى

١: في المصدر: صرعة، وهو أنسب، وإن كان ما في المتن هو الموافق لما في مجمع البحرين ٥: ٣٨٣.

٢: الكافي ٢: ٦٧٢/٦، الوسائل ٨: ٥٠١ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٢ ح ١. والاسترسال هو الاستيناس والطمأنينة إلى الإنسان والثقة به. مجمع البحرين ٥: ٣٨٣.

٣: لما نهى عن كل الوثوق، يفهم منه مطلوبة «بعض الوثوق» ولكنه لما كان هذا البعض مجعلاً تخرج الأخبار الدالة على الحمل على الصحة عن الحجية، لتردد المخرج منها بهذه الرواية.

يعرف ذلك منه^١.

وما لاشك فيه ، ودلت عليه الأخبار والآثار : أن بعد انقضاء زمان الرسول المختار ، أو مع زمان ظهور الأئمة الأطهار ، صار الجور وأهله أغلب من الحق ، بل الغالب في تمام هذه الأزمنة أهل الجور والعصيان ، فلا يكون ظن الخير بأحد حلالاً ، ويكون هذا أصلاً ، حتى يخصص منه بعض أفرادهم بخصص ، كما هو المظنون في حق أكثر أهل هذه الأعصار .

وقد ظهر من ذلك : أنه لا يثبت من الأخبار في حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد إليها .

المقام الثاني : فيما يتحصل من الآية والإجماع والاستقراء .

أما الآية : فهي وإن أمرت بالاجتناب عن كثير من الظن ، وأفادت أن بعض الظن إثم ، ولازم ذلك عند بعض : الاجتناب عن جميع الظنون ، لاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة البقينية ، إلا أن المنهي عنه فيها هو الظن ، وهو غير مفيد لما نحن بصدده كما أشرنا إليه .

وأما الإجماع : فهو وإن أمكن ادّعاؤه ، بل القول بثبوتها في موارد جزئية تأتي الإشارة إلى بعضها ، ولكنه على سبيل الكلية - كما صرح به الفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية^٢ وغيره - غير ثابت .

كيف ! وإن لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة والصدق ، وكلام الأكثرين - غير طائفة من المتأخرين - خالٍ عن ذكر هذه القاعدة ، وإن حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به ، وهو غير ثبوت الأصل الكلي .

ويكفيك في عدم ثبوت الإجماع ما ترى من الأكثر في الموارد الخاصة ،

١ : الكافي ٥ : ٢٩٨ / ٢ ، الوسائل ١٣ : ٢٣٣ أحكام الودعة ب ٩ ح ٢ .

٢ : كفاية الأحكام : ٧٦ .

كباب الشهادات، والروايات، والأخبار والأقوال من ذوي الأيدي، وذوي الأعمال في الطهارات والنجاسات، والدعاوي والمنازعات، والمطاعم والمشارب وغير ذلك، أنهم يختلفون في قبول الأقوال وتصحيح الأفعال، ويطلبون في الموارد الجزئية أدلة خاصة، ويتكلمون فيها، فإن لم يجدوا، يرجعون إلى الأصل، ولا يتمسكون بهذه القاعدة إلا أقل قليل.

وبالجملة: ثبوت الإجماع إما يكون بتصريح جماعة يحصل من اتفاقهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية، ونحن لم نعثر على المصرح بها بحيث يوجب اشتهاها أيضاً.

أو يكون بعمل الجميع في جميع الموارد الخاصة بمقتضاها بحيث يحصل العلم بالإجماع بسببه، ولا شك أن العمل في بعض الموارد لأدلة خاصة لا يفيد إجماعاً على الكلية.

نعم قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة الكلية^١ مسلمة متلقة بالقبول^٢، والاكتفاء في الاستناد إليها بمجرد ذلك ليس إلا مجرد التقليد.

وأما الاستقراء: فالمراد منه إما استقراء الأحكام الواردة في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، أو في كلمات العلماء الأبرار، و شيء منها لا يفيد في المقام؛ لأن تأمه لم يتحقق، و ناقصه لو سلمنا كونه مفيداً، فإنما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة أخرى أزيد مما يوافقه.

و مع علم ذلك علم: أن المناط فيه هو حمل فعل المسلم أو قوله على الصحة والصدق، دون شيء آخر، والأمران متفیان في هذا المقام، فإن الأخبار الواردة في هذا المضمار مختلفة، فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة، و في بعضها مخالف لكليتها وإن وافق في الجملة، و في بعضها لا يوافقه أصلاً، كما

١: الكلية ليست في: «هـ»، «ب»، «ج».

٢: رياض المسائل ١: ٥٩١.

لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات ، والشهادات ، والمنازعات ، والدعاوي ونحوها .

ففي صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن رجل جمّل استكري منه إبل ، و بعث معه زيت إلى أرض ، فزعم أنّ بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه ، فقال عليه السلام : «إنه إن شاء أخذ الزيت» وقال : «إنه انخرق ، ولكنه لا يصدق إلا بيّنة عادلة»^١ يعني : أن الجمال يمكن أن يأخذ الزيت ، ويقول انخرق الزق ، فلا يصدق قوله إلا مع البيّنة ، وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق .

وفي موثقة سماعة ، قال : سألت عن رجل تزوج أمة ، أو تمتّع بها ، فحدثه ثقة أو غير ثقة ، فقال : إن هذه امرأتي وليست له بيّنة ، قال : «إن كان ثقة فلا يقربها ، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»^٢ وهذا مخالف لكلية القاعدة .

وكذا موثقة عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، إنه سأل عن الرجل يأتي بالشراب ، فيقول : هذا مطبوخ على الثلث ، فقال : «إن كان مسلماً ورعاً مأموماً فلا بأس أن يشرب»^٣ إلى غير ذلك .

· وكيفيك في عدم الكلية ما ترى من اشتراطهم في الشهادة : العدالة والتعدد وانضمام الحلف ، والاكتفاء في سقوط الدعوى عن ورثة الميت يمين نفي العلم ، والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث ، وبلزوم الحلف فيما يدّعيه أحد مما هو موقوف على قصده ، ونحو ذلك .

ولا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقاً للقاعدة ، أنه لأجل ما تقتضيه تلك القاعدة ، بل لعله إنما هو لخصوص المورد ، أو علّة أخرى ، كما هو

١ : الكافي ٥ : ٢٤٣ / ١ ، الفقيه ٣ : ١٦٢ / ٧١٠ ، التهذيب ٧ : ٢١٧ / ٩٥٠ ، الوسائل ١٣ : ٢٧٦

أبواب أحكام الإجارة ب ٣٠ ح ١ .

٢ : التهذيب ٧ : ٤٦١ / ١٨٤٥ ، بتفاوت سير .

٣ : التهذيب ٩ : ١١٦ / ٥٠٢ ، الوسائل ١٧ : ٢٣٥ أبواب الأشرية المحرمة ب ٧ ح ٦ .

الظاهر من التخصيص بالخمسة في رسالة يونس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحال: الولايات، والتناكح، والمرايث، والذبائح، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^١

قال صاحب الوافي في بيانه: يعني أن المتولي لأمر غيره إذا ادعى نيابته أو وصايته، والمباشر لامرأة إذا ادعى زواجها، والمتصرف في تركة الميت إذا ادعى نسبه، وبائع اللحم إذا ادعى تذكيته، والشاهد على أمر إذا ادعى العلم به، ولا معارض لأحد من هؤلاء، تقبل أقوالهم بشرط أن يكون مأموناً بحسب الظاهر^٢. انتهى.

ولذا تراهم لا يقتصرون في بعض الموارد على المسلم الذي هو موضوع القاعدة، كما في ذي اليد أو ذي العمل، فيسبون في البناء على الصحة والصدق بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس.

وبالجملة: لا يعلم من مطابقة حكم الأخبار أو فتوى العلماء الأخيار في بعض الموارد لهذه القاعدة، أنه لأجلها؛ ولا يثبت منها شيء ينفع في ثبوت القاعدة.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا دليل على وجوب حمل أفعال المسلم - بل ولا الثقة منه - وأقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية، بحيث يصير أصلاً مأخوذاً به لا يتخلف عن مقتضاه إلا بدليل وإن كان كذلك في بعض الموارد بأدلة خاصة به، من إجماع أو كتاب أو سنة، كما في باب الذبائح (والتذكية)^٣ وقبول قول ذي اليد، وفي عبادة كل شخص ومعاملته بالنسبة إليه، وأمثال ذلك،

١: الكافي ٧: ٤٣١، الفقيه ٣: ٢٩/٩، التهذيب ٦: ٢٨٣/٧٨١، وص ٧٩٨/٢٨٨، الاستبصار

٣: ٣٥/١٣، الخصال ٨٨/٣١١، الوسائل ١٨: ٢١٢ أبواب كيفية الحكم ب ٢٢ ح ١.

٢: الوافي المجلد الثاني م ٩: ١٥٠ باب عدالة الشاهد من كتاب القضاء والشهادات.

٣: في «هـ»: والتركية.

فاللزام في كل مورد، التفحص عن دليل خاص به أو عام يشملهم .
ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد:

الفائدة الأولى: قيل : على القول بتنزيل أفعال المسلمين على الصحة تنزّل على الصحة عند الفاعل، لا مطلقاً، ولا عند المنزل .

والتوضيح : أن الصحة والفساد في كل شيء قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف، و من جهة اختلاف آراء المجتهدين .

فالأول : كما أن الصلاة للمعذور مثلاً تصح بالتيمم، ولا تصح لفاقد العذر .
والثاني : كما أن التذكية على نحو قد تكون صحيحة عند مجتهد دون آخر .
والقدر الثابت هو : تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقاً .

أقول : هذا الكلام يجري في الموارد الخاصة التي يحمل فيها الفعل على الصحة، و يقبل قول المسلم فيه أيضاً وإن لم نقل بكلية حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة والصدق .

ثم أقول : و من حالات الفاعل التي يختلف لأجلها الصحة والفساد : الجهل الساذج، والخطأ، والنسيان .

فلو تم هذا الكلام، لاتكون هذه القاعدة موجبة لنفي مقتضى الجهل أو الخطأ أو النسيان عنه، و يرجع حاصل القاعدة إلى نفي التعمد في الإتيان بغير المشروع عنده .

و على هذا فتظهر ثمره القاعدة في لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و كذا تظهر فيما يكفي في ترتب الأحكام في حقنا صحته في حق الفاعل، كأكثر معاملاته، فإن صحته في حقه كافية في ترتب الأحكام عليه في حقنا، كما أنّ من تزوج امرأة بعقد تكفي الصحة في حقه في ترتيب أحكام زوجيته المتعلقة بغيره عليه، فتحرم على ابنه، و يجوز له النظر إليها وإن لم يكن العقد مما يكون

صحيحاً في حق الابن، كما إذا تزوجها الأب بغير ولي، لصحته على اجتهاده، ولم يجوزّه الابن.

و أما في غير ذلك، فلا ترتب عليه الثمرة، كما إذا غسل ثوباً، و كان رأيه أو رأي مجتهد كفاية المرة، فلا يجوز لمن يوجب المرتين الحمل عليها، و على هذا فلا يكون طاهرأله، وكذا في التذكية ونحوها.

وكذا يكون اللازم في الأقوال: الحمل على عدم تعمد الكذب، فلا يلزم المطابقة للواقع فيها، و تنفي أكثر الفوائد التي رتبوها على حمل أقوال المسلم على الصدق.

والتحقيق: أن اللازم في تحقيق ذلك، الرجوع إلى دليل الحمل على الصحة والصدق، سواء قلنا به كلياً أو في الموارد الخاصة، و ينظر إلى ما هو مقتضى الدليل، و ما يثبت منه.

كما أنه إن كان الدليل هو الإجماع، يحكم بالقدر المجمع عليه، لا مطلقاً. وإن كان قوله عليه السلام: «من اتهم أخاه» يحكم بما يوجب انتفاء الاتهام، فينفي الإتيان بالفساد والكذب عمداً، دون الخطأ والاشتباه.

وإن كان قوله: «ضع أمر أخيك على أحسنه» يحكم بانتفاء الخطأ والاشتباه والنسيان أيضاً؛ لأنه غير أحسن.

وإذ قد عرفت: عدم تمامية الدليل على الكلية، فلا يفيد تحقيق ذلك فيها. و أما الموارد الجزئية: فهي أيضاً كذلك، يعني أن الواجب الرجوع إلى الدليل الخاص به، و اتباع مقتضاه.

ولكن الثابت في أكثر تلك الموارد: هو الصحة عند الكل، والموافقة للواقع و نفس الأمر، كما أنه ثبت بناء عمل المسلم في التذكية على الصحة، والثابت من أدلة ثبوت التذكية في حق كل أحد؛ ولذا لا يلزم عليه الفحص عن كيفية التذكية أنها هل هي موافقة لرأي مجتهد المذكي خاصة أو لا، و هل أخطأ فيه أم لا. و لو كان اللازم الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة، لم يفد بالنسبة

لسائر الناس شيئاً.

وكذا في تطهير كل أحد ثوبه وبدنه، فيجوز لغيره ملاقاته وإن احتمل أن يكون تطهيره بنحو لا يعلمه مطهراً، وهكذا.

وأما ما ورد في بعض الأخبار من إلقاء سيد الساجدين عليه السلام الفرو العراقي عند الصلاة، معللاً باستحلال أهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ^١، ومن عدم جواز بيع الجلد على أنه مذكى إذا أخبر بئعه بتذكيته، بل ينبغي أن يقال: إن بئعه شرط التذكية، معللاً بما ذكر^٢؛ فلا ينافي ذلك إذ لا دلالة فيهما على الحكم بعدم التذكية، ولذا لبسه سيد الساجدين عليه السلام في غير الصلاة في الأول ورخص^٣ البيع في الثاني.

الفائدة الثانية: قال الشهيد - رحمه الله - في قواعده بعد بيان قبول خبر المسلم في أمور: إنه يشترط في بعض الأمور هنا ذكر السبب عند اختلاف الأسباب، كما لو أخبر بنجاسة الماء، فإنه يمكن أن يتوهم ما ليس بسبب سبباً، وإن كانا عدلين، اللهم إلا أن يكون المخبر فقيهاً يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر.

ومنه: عدم قبول شهادة الشاهد باستحقاق الشفعة، أو بأن بينهما رضاعاً محرماً، لتحقق الخلاف في ذلك، أو بأولية شهر، أو بإرث زيد من عمرو، أو بكفر، والصور كثيرة.

ويشكل منها ما لو شهدا بانتقال الملك عن زيد إلى عمرو، ولم يبين سبب الانتقال، أو بأن حاكماً جائز الحكم حكم بهذا ولم يبينه، أو شهدا على من باع عبداً من زيد أنه عاد إليه من زيد، ولم يبين إقالة أو بيعاً مثلاً.

وبالجملة: لا ينبغي للشاهد أن يرتب الأحكام على أسبابها، بل وظيفته أن

١: الكافي ٣: ٣٩٧/٢، التهذيب ٢: ٧٩٦/٢٠٣، الوسائل ٢: ١٠٨٠ أبواب النجاسات ب ٦١ ح ٣.

٢: الكافي ٣: ٣٩٨/٥، التهذيب ٢: ٧٩٨/٢٠٤، الوسائل ٢: ١٠٨١ أبواب النجاسات ب ٦١ ح ٤.

٣: في «هـ»، «ح»: وخص.

ينقل ما سمعه منها من إقرار أو عقد بيع أو غيره، أو ينقل ما رآه؛ وإنما ترتيب المسببات وظيفية الحاكم، فالشاهد سفير والحاكم متصرف^١. انتهى.

أقول: الأمر كما ذكره قدس سره، والوجه المبين للضابط فيه: أن الدليل الدال على قبول قول المسلم كلياً أو في مورد لا يدل إلا على وجوب بناء قوله على الحق والصواب والمطابقة لنفس الأمر، ولا شك أن المراد منه البناء على الحق المطابق^٢ لنفس الأمر بناءً على معتقده وزعمه.

وعلى هذا: فإن كان الأمر مما يتفاوت الحق والمطابق لنفس الأمر بتفاوت المعتقدات، فقد يكون حقاً عند شخص دون آخر، وبذلك يختلف حكمهما، فلا بد من بيان السبب فيه حتى تتضح جلية الحال.

وإن كان الأمر غير متفاوت بتفاوت المعتقدات عادة - كالمحسوسات - فليس كذلك.

ومن هذا يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بأني أعلم أنه كذا؛ لأن اللازم من قبول قوله هو تصديقه في أنه عالم بكذا، وعلمه ليس حجة على غيره.

لا يقال: إنه إذا قال: سمعت كذا، أو رأيت كذا، فهو أيضاً راجع إلى إخباره بالرؤية والسمع، ولازمه تصديقه في ذلك، وكيف يكون سماعه أو رؤيته حجة؟

قلنا: الحجة هو الواقع، دون علمه أو رؤيته أو سماعه، وهذه الأمور كاشفة عن الواقع؛ ولكن الأول مما يستخلف الواقع عنه عادة كثيراً فلاحجية فيه، بخلاف الآخرين، فإن تخلف الواقع عنهما خلاف العادة، فلذا يكشفان عنه.

١: القواعد والقوائد ١: ٢٢٩.

٢: في «ه»، «ج»: والمطابق.

الفائدة الثالثة : قيل في مسألة قبول قول ذي اليد في النجاسة : و أما قبول قول ذي اليد فهو أيضاً مما لم تظهر عليه حجة .

و تنزيل أقوال المسلمين و أفعالهم على الصحة والصدق لا يكفي ؛ فإن المراد من ذلك : حمل قوله على الصحة ، يعني مظنون الصدق ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حجة على غيره في إثبات حكم أو تكليف أو رفع شيء ثابت موافق لأصل البراءة .

والحاصل : أن أفعالهم صحيحة ، و أقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها ، إلا أن تكون معارضة بمثلها ، أو موجبة لتكليف ، أو مستلزمة لضرر على الغير . وكذلك تراهم لا يتعرضون لمن في يده شيء ، أو تحت زوجته ، أو غيرهما إلى أن يدعي عليه آخر ، و حيثئذ يحتاج إلى قواعد أخر في طبي الدعوى .

ولعل من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك ، لما رأى أن قوله ينزل على الصدق ، و كذا فعله ، بالنسبة إلى نفسه ، فإذا اجتنب عن إنائه و قال : إنه نجس ؛ ليس لأحد أن يردعه ، و يقال : إن اجتنابه صحيح و قوله صادق ، فحسب أن ذلك يثبت النجاسة الواقعية ، حتى يلزم على غيره أيضاً الاجتناب ، و انفكاك الأحكام المتلازمة في نظر الظاهر في غاية الكثرة ، ولاضير فيه ^١ . انتهى .

و هو كلام مختل النظام ، فإن قوله : يعني مظنون الصدق ، إن أراد أنه ليس على تنزيل أفعالهم و أقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية ، و ما يقولون من التنزيل يعنون : أنه مظنون الصدق ، فهو نفي للتنزيل ، و مناف لقوله بعد ذلك : أفعالهم صحيحة و أقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها) إن لم يكن ذلك الظن حجة ، و مناف لقوله : ولا يلزم من ذلك إلى آخر - إن كان حجة .

وإن أراد أن مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور أنه مظنون الصحة والصدق، ففساده أظهر من أن يخفى، مع أنه إن قال ذلك ولم يحكم بحجية ذلك الظن، فهو أيضاً نفي للتنزيل. وإن حكم بحجيته، فلاوجه لعدم دفع الأصل به.

وإن أراد أنه وإن حكم الشارع بذلك التنزيل، ولكن لكون أدلة الشرع ظنية، يظن حكم الشارع بذلك، فلايدفع به الأصل. ففيه: أنه على هذا يكون كسائر ما يثبت من الشرع بالأدلة^١ الظنية التي يدفع بها الأصول ويثبت بها التكاليف. ومما ذكرنا يظهر سائر ما في تمة كلامه أيضاً.

عائدة (٢٤)

في بيان معنى لفظ «يصلح» و«لا يصلح» في الأخبار

قد تكرر في أخبار الأطهار و أحاديث الأئمة الأبرار عليهم السلام لفظ «لا يصلح» في أبواب العبادات والمعاملات وغيرها .
وقد اختلف الأصحاب في أن مفاده : هل هو الكراهة ، أو الفساد ، أو التحريم؟

فصرّح بعضهم بالأول ؛ قال صاحب المدارك في رد قول من استدل بالحرمة في مسألة بحديث متضمن للفظ «لا يصلح» : إنه ظاهر في الكراهة^١ .
و صرّح بعض آخر بالثاني ؛ قال بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في ردّ قول صاحب المدارك في تلك المسألة : و ما قال من ظهور لفظ «لا يصلح» في الكراهة محل نظر ؛ فإن الصلاح في مقابل الفساد ، والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة ، سيما القدماء كما لا يخفى^٢ . انتهى .
و ما ذكره هو الصحيح لوجهين :

الأول : التبادر ، فإنه إذا قال الطبيب لمريض : لا يصلح لك الغذاء الفلاني ؛

١ : مدارك الأحكام ١ : ٣٤٠ ، و ذهب إلى القول بالكراهة الميرزا القمي في غنائم الأيام : ٥٨١ .

٢ : شرح المفاتيح : مخطوط ، و من صرّح بذلك الشيخ يوسف البحراني في الحقائق ١ : ٤٨ .

يفهم منه منعه عن تناوله ، و أنّ فيه المفسدة ، و يذمه كل أحد شاهد تناوله إياه .
 و كذا تراهم في مقام الاستخارة ، إذا طلب أحد من عالم الاستخارة لأمر ،
 فإذا قال بعد الاستخارة : لا يصلح ، يفهم منه أنه ممنوع .
 و كفالك في إثبات ذلك : بناء كثير من الفقهاء على ذلك ، و حكمهم بالحرمة
 بمجرد ورود ذلك اللفظ .

هذا المحقق الشيخ أبو القاسم ، استدل في المعتبر^١ على عدم جواز الاستنجاء
 بالعظم والروث : برواية ليث المرادي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن
 استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود ، قال : «أما العظم والروث فطعام الجن ،
 و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال : لا يصلح بشيء من ذلك»^٢ .
 و كذا العلامة الحلّي في المنتهى ، استدل بذلك و ردّ من ناقش في الرواية
 بضعف السند : بأن الأصحاب تلقّوها بالقبول^٣ .

و هو يدل على إثبات الأصحاب جميعاً الحرمة به ، و هو بمنزلة دعوى
 الإجماع عليه . و كذا المحقق الثاني الشيخ علي - رحمه الله - في شرح القواعد ،
 جعل ذلك نهياً عن الاستنجاء بالعظم والروث^٤ .

و أيضاً ردّ العلامة في المنتهى^٥ قول الشيخ بجواز الوضوء بإناء وقع فيه ما
 لا يستبين من الدم^٦ : بصحيفة على بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام ، قال : سألته
 عن رجل رعف و هو يتوضأ فيقطر قطرة في إنائه ، هل يصلح الوضوء منه؟ قال :
 «لا»^٧ .

١ : المعتبر ١ : ١٣٣ .

٢ : التهذيب ١ : ٣٥٤ / ١٠٥٣ ، الوسائل ١ : ٢٥١ أبواب أحكام الخلوة ب ٣٥ ح ١ .

٣ : منتهى المطلب ١ : ٤٦ .

٤ : جامع المقاصد ١ : ٩٨ .

٥ : منتهى المطلب ١ : ٩ .

٦ : المبسوط ١ : ٧ ، الاستبصار ١ : ٢٣ ذ . ح ٥٧ .

٧ : التهذيب ١ : ٤١٢ / ١٢٩٩ الكافي ٣ : ١٦ / ٧٤ ، الوسائل ١ : ١١٢ أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١ .

انظر إلى هؤلاء الأعلام الذين هم من العارفين بعرف العرب ، كيف فهموا منه الحرمة ، ثم بضميمة أصالة عدم النقل يثبت تمام المطلوب .

بل يظهر من الأخبار تحقق ذلك التبادر في عهد المعصوم أيضاً ، كما في رواية البجلي : إني أدخل سوق المسلمين ، أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام ، فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها : أليس هي ذكية؟ فيقول : بلى . هل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال : «لا ، ولكن لا بأس أن تبيعها و تقول : قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية» قلت : و ما أفسد ذلك؟ قال : «استحلال أهل العراق الميتة»^١ الحديث .

انظر كيف فهم الراوي من قوله : «لايصلح» أنه فاسد ، و استفسر من سببه ، و قال : و ما أفسد ذلك؟ و احتمال وجود قرينة منفي بالأصل .

والثاني : تصريح أهل اللغة بأن الصلاح خلاف الفساد و نقيضه ، ففيه إثبات الفساد .

قال الجوهري في الصحاح : الصلاح ضد الفساد . و قال : والإصلاح نقيض الإفساد ، والاستصلاح نقيض الاستفساد . و قال أيضاً في مادة فسد : الاستفساد خلاف الاستصلاح ، والمفسدة خلاف المصلحة^٢ .

و قال في القاموس : الصلاح ضد الفساد ، كالصلوح ، إلى أن قال : و أصلحه : ضد أفسده ، إلى أن قال : و استصلح نقيض استفسد . و قال في مادة فسد : فسد كنصر و عقد و كرم فساداً و فسوداً؛ ضد صلح ، إلى آخر ما قال^٣ .

و قال الطريحي في مجمع البحرين : يقال : صلح الشيء من باب قعد ، و صلح بالضم لغة : خلاف فسد . و قال في مادة فسد : والمفسدة

١ : الكافي ٣ : ٣٩٨/٥ ، التهذيب ٢ : ٢٠٤/٧٩٨ ، وفيهما عبدالرحمن بن الحجاج ، و هو البجلي والوسائل ٢ : ١٠٨١ أبواب النجاسات ب ١٦ ح ٤ .

٢ : الصحاح ١ : ٣٨٣ ، و ج ٢ : ٥١٩ .

٣ : القاموس المحيط ١ : ٢٤٣ ، ٣٣٥ .

خلاف المصلحة^١.

و يؤيده أيضاً شيوع استعمال لفظ «لا يصلح» فيما هو كالمعدوم، كما في قول الفقهاء في رد الأدلة: هذا لا يصلح للحجية، أو لا يصلح للمانعية، أو لا يصلح للمعارضة؛ والفاسق لا يصلح للإمامة، وهكذا.

و يؤيده أيضاً: شيوع استعماله في الأخبار في ذلك المعنى بدون القرينة، منها روايتا ليث و علي المتقدمتان^٢.

و منها موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يصلح لباس الحرير والديباج، و أما بيعه فلا بأس به»^٣.

و يؤكده أيضاً، بل يدل عليه: أن النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه الميث، والظاهر أن مثبته - أي يصلح - بمعنى يجوز، فمعنى نفيه: أنه لا يجوز، وإنما قلنا: إن «يصلح» بمعنى يجوز؛ لاستعماله فيه في الأخبار، والأصل في الاستعمال الحقيقة إذا لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد، كما فيما نحن فيه.

و أما استعماله فيه في الأخبار فكثير جداً.

كصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يصيب الماء من فيه، يغسل به الشيء يكون في ثوبه؟ قال: «لا بأس»^٤.

و روايته عنه أيضاً، قال: سألته عن بثر ماء، وقع فيه زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة، أو زنبيل من سرقين، أ يصلح الوضوء منها؟ قال: «لا بأس»^٥.

١: مجمع البحرين ٢: ٣٨٧، وج ٣: ١٢١.

٢: المتقدمتان ص ٢٤٢.

٣: الكافي ٦: ٤٥٤، الوسائل ٣: ٢٦٧ أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٣.

٤: التهذيب ١: ٤٢٣/١٣٤٣، الوسائل ٢: ١٠٧٩ أبواب التجاسات ب ٥٩ ح ١.

٥: التهذيب ١: ٢٤٦/٧٠٩، الاستبصار ١: ٤٢/١١٨، قرب الإسناد: ١٨٠/٦٦٤، الوسائل ١: ١٢٧.

أبواب الماء المطلق ح ٨.

وموثقة عمار، قال: سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه الخل أو كامخ^١ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» وعن الإبريق يكون فيه خمر، أيصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس»^٢.

ورواية على بن جعفر عليه السلام أيضاً، قال: سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين؟ وفيها: وسألته عن فراش حرير، ومثله من الديباج، هل يصلح للرجال النوم عليه^٣؟ إلى غير ذلك.

ومما يفسد كونه للكرهية: ما ذكرنا من أن النفي حقيقة في نفي المثبت، والمثبت بأي معنى كان من المعاني المحتملة لا يثبت من نفيه الكراهية.

وتوهم الوضع الطارئ للمنفى، يدفعه الأصل، مضافاً إلى أنه وقع النفي كثيراً في جواب السؤال عن الإثبات، فقال السائل: هل يصلح ذلك؟ فأجاب بقوله: لا. وليس هناك إلا نفي المعنى الثابت للمثبت.

ثم إنه لا ينافي ما ذكرناه: استعمال لفظ «لا يصلح» في الأخبار في ما يكره كثيراً؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، واستعمال الموضوع للوجوب والحرمة - كالأمر والنهي - في الندب والكرهية في الأخبار خارج عن حد الإحصاء.

وهذا أيضاً من المؤيدات للمطلوب؛ فإن استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكرهية تجوزاً شائع ذائع في الأخبار، بخلاف عكسه، فإنه إما متف، أو نادر جداً.

١: الكامخ: ما يؤتد به، معرب (المصباح المنير: ٥٤٠).

٢: الكافي ٦: ٤٢٧/١، التهذيب ١: ٢٨٣/٨٣٠، الوسائل ٢: ١٠٧٤ أبواب الطهارة ب ١٥١ ح ١.

٣: التهذيب ٢: ٣٧٣/١٥٥٣، والشرح الثاني منه في الكافي ٦: ٤٧٧/٨،

قرب الإسناد: ١٨٤/٦٨٦ و ١٨٥/٦٨٧، الوسائل ٣: ٢٧٤ أبواب لباس المصلي ب ١٥ ح ١، و ٤٦٧

أبواب مكان المصلي ب ٣٥ ح ١.

عائدة (٢٥)

في بيان حكم الخاطئ والجاهل في الحكم والموضوع

الآتي بعبادة بأجزائها و شرائطها إما يأتي بها مع العلم أو الظن المعتبر مطابقاً للواقع و لم يظهر خلافه، أولاً. ولا كلام في الأول.

و أما الثاني : فإمّا يأتي بغير المطابق متعمداً، فلا كلام فيه أيضاً وفي فساد عبادته ؛ للنهي المقتضي للفساد.

بل وكذا إن اتفق مصادفته للواقع مع تعمّده عدم المطابقة ؛ لما ذكر . وفي حكمه : الخاطئ ، أو الجاهل المقصّر ، الذي منه الشاك .

و أما غير من ذكر ، فإمّا خاطئ غير مقصّر ، أو جاهل كذا ، أو غافل ، أو ناس .

ثم الخطأ ، أو الجهل ، أو الغفلة ، أو النسيان إما يتعلق بأصل العبادة ، أو بجزئها ، أو بشرطها .

و على التقادير : إما يتعلق بأحكامها الشرعية ، أو بموضوعاتها . و حاصل الأقسام : أربعة وعشرون .

ولعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان ، و كون مرجع الثلاثة أمراً واحداً هو الجهل . وكذا يتحد حكم الجزء والشرط ؛ لكون الجزء في الحكم كالشرط ، ترجع الأقسام إلى ثمانية .

ثم الكلام في تلك الأقسام : إما في المؤاخذه والعذاب على تقدير وجوب العبادة ، أو في الصحة والبطالان ، أو في القضاء خارج الوقت ، أو في الفعل والإعادة في الوقت .

أما الأولان : فاستوفي الكلام فيهما في الأصول ، وما بسطناه في شرح تجريد الأصول ، وكتاب مناهج الأحكام ، وأن الحق عدم العقاب والصحة^١ .
وإنما الكلام فيها في الأخيرين ، ولا كلام فيهما أيضاً من جهة الدليل الخارجي ، بمعنى أنه لا مانع من أن يوجد في بعض الموارد دليل خارجي على وجوب القضاء ، أو الفعل والإعادة في الوقت مع الخطأ أو الجهل ، واللازم حينئذ اتباع ذلك الدليل وإن صح ما فعله أولاً .

وإنما الكلام في مقتضى الأصل ، ومع قطع النظر عن الدليل ، وليبيان ذلك نقول :

أما القضاء : فلما ثبت في الأصول أنه بأمر جديد ، وليس تابعاً للأداء ، فالأصل فيه عدم الوجوب مطلقاً ، وذلك ظاهر .

وأما الإعادة والفعل في الوقت ، فهو قد يختلف باختلاف الأقسام المذكورة فنقول :

أما القسم الأول : وهو الخاطئ في الحكم الشرعي لأصل العبادة ، كمسافر خائف ، ظن يدلل شرعي مثلاً عدم وجوب صلاة الظهر على المسافر الخائف و ظهر خطؤه مع بقاء الوقت . وكذا من نذر بالصيغة الفارسية صلاة ركعتين في يوم معين ، و ظن عدم لزومه ، ثم ظهر خطؤه مع بقاء ذلك اليوم بعد ، وأدى اجتهاده إلى لزوم النذر بالفارسية ؛ فلا شك حينئذ في وجوب الفعل عليه ، وهو إجماعي .
ويدل عليه : توجه الأمر إليه مع بقاء وقته ، أما بقاء الوقت فظاهر . وأما

١ : مناهج الأحكام : ٦٧ ، الفصل الثامن في الأمر والنهي ، البحث الأول في الأمر ، منهاج : لاشك في أن الإتيان بالماوربه على وجهه لازم .

توجه الأمر إليه ، فلدخوله في الموضوع ، فإنه إذا رأى أنّ صلاة الظهر واجبة على كل مسافر ولو كان خائفاً ، فيصدق ذلك الموضوع عليه ، ويتوجه الأمر إليه .

وكذا إذا اجتهد أنّ كل من نذر بالفارسية يجب عليه الوفاء ، يصدق ذلك عليه ، ووقته باق ، فيجب عليه الامتثال .

وأما القسم الثاني : وهو الجاهل بالحكم الشرعي لأصل العبادة ، كمن لم يعلم وجوب صلاة الظهر ، أو غفل عنه ، أو نسي ، أو لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر ، وظهر له الحال والوقت باق ؛ فهذا أيضاً مما لا شك فيه ، ولا ريب في وجوب الإتيان بالفعل .

وأما القسم الثالث : وهو الخاطئ في الحكم الشرعي للجزء أو الشرط ، كمن ظنّ عدم وجوب السورة في الصلاة ، أو عدم وجوب الاستقبال ، أو ستر العورة فيها ، و صلى بدون السورة ، أو غير مستقبل القبلة ، أو مكشوف العورة ، ثم تبين له خلافه مع بقاء الوقت ؛ فالأصل^١ فيه وجوب الفعل ثانياً مع الشرط أو الجزء المتروك أولاً ، لأنه بتبين الخلاف حصل له أمر ، وهو أنّ كل مكلف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء أو الشرط في الوقت الفلاني ، والمفروض بقاء الوقت ، فيكون داخلًا في الموضوع ، فيجب عليه الفعل .

ولا ينافي ذلك صحة ما فعله أولاً ، حيث إنه المأمور به له حيثنذ ؛ لأنه المأمور به له حين^٢ يعلم أنه المأمور به . ولا ينافي ذلك كون شيء آخر مأموراً به له في وقت آخر .

والحاصل أنّ هاهنا أمرين : مطلق ومقيد ، وكان الأول واجباً عليه في الوقت الأول ، والثاني في الثاني .

١ : في «هـ» ، «ح» : إذا الأصل .

٢ : في «هـ» ، «ب» : حتى .

والتفصيل^١ في الموارد بأن يقال: إنه إن كان في المورد^٢ أمر بالمقيد شامل لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة، ولأجله تغير اجتهاده، فيجب عليه الفعل ثانياً. وإن لم يكن كذلك، بل عثر على القيد، فلا؛ لأن مقتضاه وجوب القيد على من وجب عليه المقيد، والأصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص.

فالأول: كما أن ظن أولاً وجوب الصلاة مطلقاً، فصلّى قبل الزوال، أو لا إلى القبلة، أو غير ساتر للعورة، أو بدون السورة؛ ثم عثر على قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ أو «صل إلى القبلة» أو «صل ساتراً للعورة» أو «صل مع السورة» والوقت باقٍ، فيجب عليه الفعل ثانياً؛ لشمول هذه الأوامر لمثل ذلك الشخص بإطلاقها، وعدم دليل على القيد بغير من صلى أولاً.

والإجزاء عن الأمر الأول لا ينافي وجوب الإعادة؛ لأنّ هناك أمرين: مطلق ومقيد، والإجماع على اتحادهما إنما هو مسلّم في حق غير مثل ذلك الشخص. والثاني: كما أن صلى قبل الزوال على أحد الانحاء المذكورة، ثم عثر على دليل القيد أيضاً من غير تحقق أمر بالمقيد، مثل قوله: الوقت شرط في الصلاة، أو القبلة واجبة مراعاتها فيها، أو ستر العورة في الصلاة واجب، أو السورة واجبة فيها، ونحو ذلك، فإنّ معناها وجوب هذه الأمور على من تجب عليه الصلاة، ووجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم.

ولا يتوهم: أنه تصوير المطلقات - على هذا التقدير - مقيدة؛ فيظهر أن معنى قوله: صل، الموجب للصلاة عليه أولاً، صلّ كذا وكذا، فهذا الأمر شامل بإطلاقه لمثل ذلك الشخص.

لأنّا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى، بل القدر الثابت وجوب القيد، أما أنّ معنى الصلاة والمراد منها ذلك، فلا، كما حققناه في بحث المطلق والمقيد من الأصول.

١: في «ب»: وربما يتوهم التفصيل، وفي «ح»: وبالتفصيل.

٢: في «ب»: المورد.

فالمراد من المطلق الأمر بالماهية وقد امتثله ، و يظهر من دليل التقييد وجوب القيد أيضاً ، ولكن لا مطلقاً ، بل على من وجبت عليه الماهية ، و وجوبها على مثل هذا الشخص في حيز المنع .

فإن قلت : إنه يفهم من دليل القيد وجوب الماهية مع القيد ، فإذا انضم ذلك الفهم مع الأمر بالمطلق ، يصير أمراً آخر وراء الأمر الأول ، ويكون في قوة قولك : صلّ ساتراً للعودة ؛ و ذلك شامل لمثل ذلك الشخص .

قلنا : لانسلّم ذلك ، بل المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب الماهية ، ويكون المجموع في قوة قولك : صلّ واستر عورتك مثلاً في الصلاة التي تجب عليك .

والحاصل : أنّ حصول تغيير في الأمر المطلق ممنوع ، وإنما يجب أمر زائد على المطلق على من وجب عليه المطلق لا مطلقاً .

والأظهر في عدم وجوب الإعادة : ما إذا كان دليل وجوب هذا الجزء أو الشرط أو جزئيته أو شرطيته أو دليل وجوب الأصل : الإجماع ، فإنه واضحٌ حينئذ عدم وجوب الفعل ثانياً ؛ لأنه على ذلك التقدير يكون وجوب هذا الفعل مع ذلك الجزء أو الشرط بسبب الإجماع ، ولم يثبت الإجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا الوقت .

أقول : هذا التفصيل إنما يتم في الأمر الزائد عن الماهية ، و ما يتوقف عليه صحتها ، و أما فيها ، فلا ؛ لأنّ الأمر بالماهية أمر بها مجتمعة الأجزاء والشرائط ، فإذا علمنا مثلاً أنّ السورة جزء للصلاة أوستر العورة شرط لصحتها ، نعلم أن معنى قوله : صلّ : إفعل الأركان المخصوصة مع السورة ساتراً للعودة بأيّ نحو أدّى وجوب السورة والستر ، فيكون الأمر بالصلاة أمراً بالأجزاء المنضمة مع السورة المقارنة مع الستر ، و ذلك الأمر يشمل مثل هذا الشخص الذي كلامنا فيه أيضاً ، فيجب عليه الإعادة من غير فرق بين أن يكون دليل الوجوب الإجماع أو غيره .

نعم: لو كان دليل الجزئية أو الشرطية: الإجماع، و اختلف في حال الجهل، فإنه لا يتم حينئذ.

والحاصل: أنّ الحكم بالإعادة إنما هو في الجهل بما فرضت شرطيته أو جزئيته قطعاً أو إطلاقاً، لا فيما شك في شرطيته أو جزئيته.

و أما القسم الرابع: و هو الجاهل بالحكم الشرعي للجزء أو الشرط، كمن لم يعلم وجوب السورة أو القبلة في الصلاة، و صلى بدونهما، ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت، فهو أيضاً كالقسم السابق، و وجهه مما مرّ ظاهر.

ثم في هذه الأقسام الأربعة لو انعكس حال الخطأ أو الجهل، بأن ظن الوجوب، و أتى به، ثم ظهر عدمه، فلا إشكال في عدم وجوب شيء ثانياً، إلا إذا كان الجزء أو الشرط الزائد ما تبطل به العبادة.

و أما القسم الخامس: و هو الخاطئ في موضوع أصل العبادة، مع تبين الحال في الوقت، كمن نذر شيئاً و ظن بدليل أنه الصدقة، و أتى بها، ثم تبين له أنه أربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق.

أو من ظن أنّ صلاة الظهر أمر آخر وراء هذه الهيئات المخصوصة بدليل، و أتى بها، و ظهر له الحال مع بقاء الوقت.

و لاشك في وجوب الفعل ثانياً في الوقت؛ لأنّ الظاهر في ثاني الحال: أن نفس المأمور به هو ذلك الشيء الآخر، و أنّ معنى قوله: صلّ، يعني: تجب عليك تلك الهيئات المخصوصة، و أن الواجب بالنذر هو الصلاة؛ و هو بإطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص، و يمكن له الامتثال، فيجب عليه الفعل؛ إلا أن يكون دليل وجوب الفعل الإجماع، كما لا يخفى.

فإن قلت: لاشك أن كل أحد متعبد بظنه، فالأمر بصلاة الظهر مثلاً أمر بالإتيان بما ظن أنه صلاة الظهر، فإذا ظنها أمراً آخر وراء الهيئات و أتى بها، فقد أتى بما أمر به، والإتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء.

قلت: نعم يقتضي الاجزاء عن المأمور به بذلك الأمر، و أما إذا تبين له أنها

الهيئات المخصوصة ، فالمتحصل له بعد ذلك الفهم أمر آخر والوقت باقٍ ، فيجب عليه الإتيان به .

والحاصل : أنه يفهم في الوقت أن الشارع قال : افعل هذه الهيئات المخصوصة ؛ وهو بإطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ، ولم يفعله بعد ، ويمكن له الفعل ، فيجب عليه ^١ .

فإن قلت : لما كانت متعلقات التكليف : هي الأمور المعلومة ، فمعنى : صلّ : افعل ما علمت أنه صلاة ، سواء كان المعلوم هذه الهيئات المخصوصة ، أو غيرها ، وقد أتى بما علم ، ولا تكرر في الأمر ، فلا يجب عليه شيء آخر .

قلت : لانسلم أن المعنى ذلك ، بل المعنى : افعل الهيئات المخصوصة إن علمت أنها صلاة ، وافعل غيرها إن علمته صلاة ، وهكذا .

والحاصل : أنه ليس هنا لفظ مطلق يوجب الإتيان بفرد منه الامتثال ، بل القدر المعلوم باعتبار اشتراط التكليف هو ما ذكرناه ، فإذا علم أن الصلاة هي الهيئات المخصوصة ، يجب فعلها ثانياً .

فإن قلت : نعلم أنه ليس المطلوب هناك إلا أمراً واحداً .

قلنا : معلومية ذلك ممنوعة ، وإنما هي لغير مثل ذلك الشخص ، بل هنا أمران كما ذكرنا ^٢ .

و أما القسم السادس : وهو الجاهل بموضوع أصل العبادة ؛ كمن أتى بشيء مكان صلاة الظهر غفلة أو نسياناً ، ثم تبين في الوقت خطؤه ؛ وجوب الإعادة عليه و دليله واضح مما سبق .

و أما القسم السابع : وهو الخاطئ في موضوع الجزء أو الشرط ،

١ : ورد في هامش «ب» ، «ح» : و فرق ذلك مع ما سبق : أن هذا الفهم يجعل الأمر الأول أمراً وراء السابق ، بخلاف فهم القيد .

٢ : ورد في حاشية «ب» زيادة : نعم يمكن القول بعدم وجوب الفعل ثانياً ، إذا فرض كون الخطأ هنا من قبيل القسم الثاني من القسم السابع الآتي كما يظهر وجهه فراجع .

فهو على قسمين :

أحدهما : أن يخطأ في مفهوم الجزء أو الشرط ؛ كمن ظن أن المراد بالمغرب غروب الشمس ، فصلّى ثم تبين له مع بقاء الوقت أن مفهومه زوال الحمرة ، أو ظن أن القبلة ما بين المشرق والمغرب ، فصلّى في العراق إلى حوالي المشرق ، ثم ظهر له أن ذلك قبلة المتحير ، وقبلته تنحرف عن الجنوب إلى المغرب كثيراً .
أو ظن أن ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكي أيضاً ، ثم ظهر له أنه ليس بساتر .

أو ظن أن السورة الواجبة في الصلاة صادقة على آية من السورة أيضاً ، ثم ظهر له خطأه .

وثانيهما : أن يخطأ في مصداقه ؛ كمن علم أن المراد بالمغرب زوال الحمرة ، و ظن حصوله قبل حصوله ، و صلّى ، ثم تبين خطأه ، أو علم أن القبلة الجهة المخصصة للكعبة ، و ظنها في سمت ، و صلّى إليه ، ثم ظهر خطأه . وهكذا .
فإن كان من القسم الأول : فالظاهر وجوب الفعل ثانياً مع بقاء الوقت ، و دليله يظهر مما مر في القسم الخامس ؛ فإن قول الشارع : صلّ حين المغرب ؛ عام لكل أحد ، فإذا صلّى أولاً قبل زوال الحمرة بظن أنه المغرب ، و تبين خلافه مع بقاء الوقت ، يعلم أن معناه : صلّ حين زوال الحمرة .

وإن شئت قلت ، معناه : صلّ حين زوال الحمرة إذا علمت أنه المغرب ، والوقت باق ، والدليل عام ، و لم يمثله بذلك المعنى ، فيجب امتثاله . والمناقشة بكون كل أحد متعبداً بظنه ، ظهر دفعها مما سبق في الخامس .

وإن كان من القسم الثاني : فالظاهر في بادئ النظر أن الأصل عدم وجوب الفعل ثانياً ؛ إذ ليس هناك إلّا أمر واحد هو الصلاة حين علمه بزوال الحمرة ، وقد أتى بها و امتثلها وإن أخطأ في ذلك العلم ، وليس هو سبباً لتعلق أمر آخر .

والحاصل : أن معنى «صلّ حين المغرب أو حين زوال الحمرة» أنه صلّ هذا الحين إذا علمته هذا الحين ، و قد علمه و صلّى ، فامثل .

و لم يتبدل عنده شيء في الخطاب أو الأمر حتى يتحصل دليلان، وهذا هو فرق ذلك مع سابقه، فإن في السابق تغير علمه في فهم الخطاب، وفي كل حال مكلف بمقتضى فهمه، بخلاف ذلك.

والتحقيق: وجوب الإعادة فيه أيضاً؛ لأن مقتضى «صلّ في زوال الحمرة الواقعية إن علمته» الإتيان بهذا الأمر مع بقاء وقته، والوقت باقٍ، والمفروض أنه يعلم حينئذ أنه لم يأت بذلك المأمور به وإن أتى بالصلاة في زوال الحمرة المعلومة، ولكنه امتثال لأمر آخر معلوم بلسان العقل، وهو أن كل ما علم فهو تكليفه، وأما ذلك الأمر الصادر من الشارع فمقتضاه ليس إلا الإتيان بالصلاة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها، والمعلوم له حينئذ أنه ما أتى بذلك الأمر؛ وإن أتى بالأمر المعلوم بلسان العقل؛ فيجب الإتيان به.

وأما القسم الثامن: وهو الجاهل بموضوع الجزء أو الشرط: كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بأنه الوقت، أو بعد زوال الحمرة غير ملتفت إلى الخلاف، أو مع جهله بزوال الحمرة وعدمه مع علمه بأن المغرب إنما هو زوال الحمرة، غير ملتفت إلى احتمال العدم، بل كان غافلاً، أو مع النسيان لذلك، فالأصل في الجميع: وجوب الإتيان بالفعل بعد تبين الحال^١؛ لتعلق الأمر به، وإمكان امتثاله.

وأما صحة ما أتى به، فهو لا يقتضي الإجزاء عن ذلك الأمر؛ لأنه أمر آخر تعلق به بلسان العقل الحاكم بعدم التكليف فوق الطاقة، وبأن كل من قطع بتعلق تكليف به، يتعلق به، وهذا أمر صادر بلسان الشرع غير ممتثل، فيجب الإتيان به. ثم إن بعد الإحاطة بما ذكرنا يظهر لك قوة القول بوجوب الإعادة مطلقاً، كما يظهر من ابن إدريس في السرائر: مستدلاً بأن حكم الأمر باقٍ في ذمته، وما فعله

١: ورد في حاشية «ب»: هذا إذا كان دليل الجزء موجباً للقيّد، وأما بدونه فوجوب الإعادة غير معلوم، كما مر في القسم الرابع.

غير مأموره لا يسقط عنه الفرض ، فيجب أن يفعل ثانياً مادام الوقت باقياً؛
لقدرته عليه^١.

كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقاً مستدلاً بأنه متعبد بظنه^٢، و
تعلم جواب الاستدلاليين^٣.

فوائد:

الأولى: لو صادفت عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقاً، كالغافل، والناسي،
والجاهل بالحكم، وأمثالهم، إذا فعل الفعل مع الغفلة أو النسيان أو الجهل
بالحكم، فصادف الواقع، فهل يجب عليه الإعادة في الأقسام التي كانت فيها
الإعادة؟ الظاهر لا؛ لأصالة عدم اشتراط العلم بالمصادفة أيضاً، إلا أن يكون ذلك
مع خطأ أو جهل مقارنة مع التقصير الموجب للنهاي المفسد للعبادة.

الثانية: لا فرق فيما ذكرنا في الخاطئ المتبين خطاه في الوقت من وجوب
الإعادة^٤ بين ما إذا تبين خطاه بالعلم بالواقع، أو بالاجتهاد الذي هو حجة في
حقه، لجريان الدليل المذكور فيه في الموضعين.

وقال المحقق الثاني الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم لزوم
الإعادة في صورة تبين الخطأ بالاجتهاد مطلقاً، قال: لأن الخطأ - وهو عدم مطابقة
الواقع - لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثاني للأول؛ لإمكان كون الخطأ هو الثاني. و
وجوب العمل به ظاهراً لتعبده باجتهاده لا يقتضي صحته في نفس الأمر^٥. انتهى.
وهو ضعيف غاية؛ إذ دليل وجوب الإعادة فيما تجب لم يكن ظهور كون

١: السرائر ١: ٢٠٦.

٢: كما في مدارك الأحكام ٣: ١٠٢، والذخيرة: ٢٠٩، والحدائق ٦: ٢٨٦.

٣: في «هـ»، «ح»: جواب الاستدلال.

٤: في «ب»، «ح»: زيادة: في بعض الأقسام.

٥: جامع المقاصد ٢: ٧٥.

الفعل الثاني مطابقاً للواقع ، بل كان هو : تعبهه باجتهاده ، و صيرورته حكمه في حقه ظاهراً .

الثالثة : لافرق في وجوب الإعادة فيما إذا كان المعلوم في الوقت خطأه أو جهله مخالفاً لمقتضى اعتقاده ، أو لمقتضى الاستصحاب ؛ إذ مقتضى الاستصحاب ليس بأقوى من مقتضى العلم .

ولا يترهم : أن الشارع أقام المستصحب مقام الواقع .

إذ ليس كذلك ، بل أقامه مقام العلم ، فقال : «لاتنقض اليقين بالشك» .
و على هذا : يكون معنى قوله : «صلّ قبل غروب الشمس» أنه صلّ حينئذ إن علمته حينئذ ، او استصحبته ، و بعد ظهور الخطأ ، يعلم أنه لم يصلّ حينئذ ، بل صلّى بعد الغروب باستصحاب عدمه ، فيبقى في الذمة .

عائدة (٢٦)

في أن مورد الإجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ

إذا نقل عدل إجماعاً على أمر، فمورد الإجماع المدعى : هو مراد الناقل من اللفظ، فيجب الفحص عن مراده منه، لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ إذا أطلقه .

كما إذا قال فقيه : يجب ستر العورة في الصلاة إجماعاً، فاللازم على من يقول بحجية الإجماع المنقول، الفحص عن مراد ذلك الفقيه من العورة، دون مراد الشارع منه إذا أطلقها .

فلو علم أن الراجح عند ذلك الفقيه، هو أن العورة هو القُبل والدبر، فنقول : ذلك مورد دعوى الإجماع دون غيره وإن اقتضى الترجيح عندنا كون العورة في اللغة أو في عرف الشارع من السرة إلى الركبة ؛ إذ لا تدل دعواه على حصول الكشف المدلول عليه بلفظ الإجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع .

فلا وجه لإجراء القواعد اللفظية فيه بالنسبة إلى الشارع، إلا مع ثبوت اتحاد عرف الإمام والناقل، فإن الإجماع المنقول - على فرض حجتيه - لا يثبت إلا الكشف عن رأي الإمام بالحكم الذي ذكره الناقل، فاللازم إجراء القواعد اللفظية في كلامه، لا في كلام الإمام .

وكذا الكلام في لفظ الستر إذا كان الراجح في نظرنا أن معناه ما يستر الحجم

أيضاً، ولكن كان الراجح في نظر الناقل أنه ما يستر البشارة، فمورد دعوى الإجماع هو الأخير، دون الأول.

ومن هذا القبيل إذا ادعى الإجماع على وجوب الغسل، و كان الراجح في نظر المدعي عدم اعتبار العصر في معنى الغسل، فمورد دعوى الإجماع هو ذلك المعنى، دون ما يتضمن العصر أيضاً.

وكذا الكلام إذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء وإن لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل.

نعم قد يوجد في المقام قرينة على أن مراد الناقل تحقق الإجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع، و حينئذ يجب إجراء القواعد اللفظية بالنسبة إلى الشارع^١.

و مجرد وقوع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ، لا يصلح قرينة لإرادة صدور هذا اللفظ، لتكثر نقل الإجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل أيضاً.

١ : في «ب» زيادة: في اللفظ.

عائدة (٢٧)

في بيان قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»

مما يستدل به بعض الفقهاء في مقام إثبات الحكم للجزء ، بعد تعسر الكل أو تعذره : قوله عليه السلام : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^١ .
وقوله عليه السلام : «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ .
وقوله : «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٣ .
والأول مروي عن النبي صلى الله عليه وآله ، والثانيان عن علي عليه السلام ، نقل الثلاثة في عوالي اللآلي .

والكلام فيها : إما في حجيتها ، أو دلالتها .
أما الأول ، فنقول : لاشك في عدم اعتبار تلك الأخبار من حيث السند ، و لا من حيث وجودها في أصل معتبر ، ولكن تصدّى بعضهم لإثبات حجيتها ، ببيان اشتهاؤها ، و انجبارها بالعمل .
فقال : إنه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول ، و عدم الطعن في السند أصلاً ، و مع ذلك مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها و

١ : عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٦ .

٢ : عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٥ .

٣ : عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٧ .

يتمسكون بها في محاوراتهم و معاملاتهم من غير نكير ، فهي بالعمل مجبورة و بالشهرة معتزدة ، فتكون حجة^١ .

و يرد عليه : أنه إن أريد بانجبارها بالشهرة : الشهرة المتنية ، فهي ليست مشهورة ، إلا في السنة المتأخرين ، وهي غير كافية .

بل اشتهارها عندهم أيضاً ليس إلا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج و رده ، وهذا ليس من الشهرة الجابرة ، فإنه لو ذكر واحد حديثاً ضعيفاً ، ثم ذكره الجميع ناقلاً عنه و راداً للاستدلال به ، لا يحصل له الشهرة المتنية الجابرة ، و حال تلك الثلاثة من ذلك القبيل ، كما ترى أنه استدل نادراً بالأول في مقام إثبات كون الأمر للندب ، و ذكره الباقر نقلاً منه ، فردوا عليه ، وكذلك الثانيان .

و إن أريد الشهرة المدلولة ، فهي ممنوعة و إن كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة ، وهي غير اشتهار المدلول .

فالظاهر عدم حجية تلك الأخبار ، و عدم صلاحيتها لإثبات الأحكام المخالفة للأصل ، إلا أن يُكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكية أيضاً ، كما هو المحتمل ، بل الأظهر .

فإنه يمكن القول بحجية تلك الأخبار ، حيث إنه نسب بعضهم القول بوجود الإتيان بما يتمكن منه من الأجزاء إلى الأكثر .

و أما الثاني ، فنقول : أما الحديث الأول فيحتمل وجوهاً أربعة :

أحدها : أن تكون لفظة «من» في قوله : «منه» للتبعية ، و يكون «منه» مفعولاً لقوله : «فأتوا» و يكون قوله : «ما استطعتم» بدلاً لبعضه ، و يكون المعنى : فأتوا بعضه ، البعض الذي استطعتم .

والثاني : أن تكون «من» تبعيضية أيضاً ، و يكون المفعول قوله : «ما استطعتم» و يكون المعنى : فأتوا ما استطعتم حال كونه بعضه .

والثالث: أن تكون لفظة «من» مرادفة للباء، فإنه من معانيها المشهورة، وقد ذكره الجوهري وابن هشام^١ وغيرهما^٢، وتكون لفظة «ما» مصدرية زمانية، كما قالوا في قوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^٣ ويكون المعنى: فأتوا به مادامت استطاعتكم.

والرابع: أن تكون لفظة «من» بيانية، إما بياناً للمأتي، كما قاله ابن هشام في قوله سبحانه: ﴿يَحْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾^٤ حيث جعل لفظة «من» بيانية لما يُحلى به^٥، وتكون «ما» مصدرية زمانية أيضاً، أو بياناً للموصول، ويكون المعنى: فأتوا ما استطعتم منه بعضاً أو كلاً.

ودلالته على مطلوبهم إنما هو إذا كان معنى الحديث أحد الاحتمالين الأولين، أو الشق الثاني من الأخير، وهو غير معلوم.

فإن قلت: المعنى الثالث يوجب جعل «من» بمعنى الباء، وهو مجاز خلاف الأصل، وجعل «ما» مصدرية، وهو أيضاً خلاف الأصل؛ لأن الأصل في «ما» أن تكون غير مصدرية، وأيضاً تأويل الفعل بالمصدر خلاف الأصل.

وأيضاً على الثالث بل الرابع يكون مقتضى الحديث: وجوب الإتيان بالمأمور به، وعدم جواز تركه، وهذا ليس إلا تأكيداً للإيجاب الثابت من الأمر، والتأسيس أولى من التأكيد.

قلنا: لو سلمنا تجوّز لفظة «من» في مرادفة الباء، ولفظة «ما» في المصدرية، وكون «من» حقيقة في التبعية أيضاً، فنقول: المجاز لازم على الأولين أيضاً؛ إذ يجب أن يكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء ولم يتيسر الإتيان بالكل، فأتوا بعضه

١: الصحاح ٦: ٢٢٠٩، مغني اللبيب ١: ٣٢١.

٢: كالطريحي في مجمع البحرين ٦: ٣٢٠.

٣: التغابن ٦٤: ١٦.

٤: الكهف ١٨: ٣١.

٥: مغني اللبيب ١: ٣١٩.

الذي استطعتم ، أو ما استطعتم منه حال كونه بعضه .
و أيضاً يحتاج إلى التقييد في لفظ «الشيء» بجعله شيئاً له أبعاد ؛ أي
الشيء المركب .

و أيضاً يجب ارتكاب تقييد آخر أيضاً ، فإنه ليس كل مركب يجب الإتيان بما
يستطاع من أجزائه ، كالصلاة والصوم .

والأخيران لازمان في الشق الثاني من الرابع أيضاً ، مضافاً إلى استلزامه
تقديم المتعلق على المتعلق ، و هو أيضاً خلاف الأصل .

و أيضاً يلزم خلاف أصل آخر على هذه التقادير الثلاثة ، بل على الشق الأول
من الرابع أيضاً ، و هو إضمار لفظة الباء في قوله : «ما استطعتم» لأن الإتيان
بمعنى الامتثال - كما صرح به بعضهم^١ - لا يتعدى إلا بالباء ، فلا بد من إضمار
لفظة الباء مزيدة على لفظة «ما» .

و جميع تلك الأمور مخالفة للأصل ، فلو لم يجب ترجيح الفاقد لها على
المضمن لها ، فلا أقل من التوقف المسقط للاستدلال .

و أما جعل المفاد على التقديرين الأخيرين تأكيداً ، فهو غير صحيح ، بل
يكون الغرض حيثئذ بيان اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة ، و هو حكم
شرعي ، و ليس فيه تأكيد للدلول الصيغة أصلاً .

و توهم كونه تأكيداً لما علم من الأدلة النقلية الأخر ، النافية للتكليف بما
لا يطاق ، فاسد جداً ؛ إذ لم يعلم تقدم سائر الأدلة على ذلك ، حتى يكون ذلك
تأكيداً لها ، مع أن المكلفين غير محصورين عدداً ، فيمكن أن يكون كل في مقام
بيان الحكم لبعضهم .

و أما لزوم كونه تأكيداً لما علم بالعقل ، حيث إنه يحكم بقبح تكليف ما
لا يطاق ، ففيه : أنه إنما هو إذا كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم بها عقل

كل أحد.

وما ذكرنا ظهر: عدم دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا له، بل وكذلك الثاني والثالث أيضاً.

أما الثاني: فظاهر؛ لأن لفظة الباء في قوله: «بالمعسور» سببية، ومعنى الحديث: أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك، فإنه لا شك في أن سقوط حكم لشيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لآخر، فهذا الحديث لا يدل إلا على عدم سقوط الحكم الثابت، لا على ثبوت حكم للميسور.

فاللزام في كل ميسور أن يتكلم في ثبوت الحكم له، مع قطع النظر عن ذلك الحديث، فإن كان ثابتاً يحكم بثبوته له، وإلا فلا، فيلزمه أن الميسور الذي هو مأمور به بنفسه لا يسقط بالمأمور به الذي هو معسور، وهو كذلك.

وأما أجزاء الواجب المركب فليست واجبة إلا حال كونها أجزاءً، وبعد تعسر الكل تصير الأجزاء من هذه الحثية أيضاً متعسرة. وأما مع قطع النظر عن الحثية، فلا يثبت لها الوجوب أصلاً، حتى لا يسقط بمعسورية الكل.

وأما الثالث: فلأن قوله: «لا يترك» إخبار مستعمل في مقام الإنشاء تجوّزاً، ومثله لا يثبت الزائد عن المرجوحية، دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين.

مع أنه لو قلنا بدلالته على الحرمة أيضاً، لزم إما حمله على مطلق مرجوحية الترك، أو تخصيص الموصول بالواجبات؛ ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات، ولا يتعين أحدهما، فيسقط الاستدلال.

وأولية التخصيص من المجاز ممنوعة، كما بينا في محله. ولزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد للتخصيص بالواجبات أيضاً.

مع أن لنا منع كونه إنشاءً أيضاً، بل يمكن أن يكون إخباراً منه ﷺ عن

طريقة الناس بأنهم إذا لم يدركوا جميع شيء لا يتركون الجميع ، بل هذا مقتضى أصالة الحقيقة .

والقول بعدم ترتب فائدة على ذلك الإخبار ، فاسد ؛ إذ لعله كان في مقام ترتب عليه فوائد كثيرة ، كما ترى أنه يحتاج المتكلم في أثناء تكلمه إلى الإخبار عن أحوال الناس كثيراً ، و ترتب عليه فوائد عديدة .

هذا ، مع أن كون لفظ «الكل» حقيقة في الكل المجموعي خاصة ، أو مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي ، غير معلوم ، بل يحتمل كونه مشتركاً لفظياً ، أو حقيقة في الثاني خاصة ، والمفيد للمستدل هو الأول ؛ إذ لا كلام في أن العام أو المطلق المتعذر الإتيان بجميع أفراداه يجب الإتيان بالباقي ، وإنما الكلام في المركب ، و تمامية الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب أي الكل المجموعي ، وهو غير معلوم .

فالاستدلال بشيء من تلك الأخبار الثلاثة على أصالة وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الواجب ، أو استحباب ما تيسر من المستحب بعد سقوط الكل ، غير تام .
و منه يظهر عدم تمامية هذا الأصل ، ولذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخوانساري^١ إلى سقوط التكليف بما بقي من الأجزاء ؛ لأن وجوب الإتيان بالأجزاء الممكنة أو استحبابه خلاف الأصل ، والأمر بالكل لا يستلزم الأمر بالأجزاء إلا تبعاً ؛ وإذا انتفى المتبوع انتفى التابع^٢ .

وخالف فيه جمع آخر ، بل نسب إلى الأكثر^٣ ، فقالوا : بوجوب الإتيان في الواجب ، واستحبابه في المستحب ، واستدلوا عليه بالأخبار المتقدمة ، وقد عرفت عدم دلالتها .

١ : مدارك الأحكام ٢ : ٨٤ ، مشارق الشموس : ١١٠ ، واختاره المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة

١ : ١٨٤ ، والمحدث البحراني في الخدائق ٢ : ٢٤٥ و ٢٥٤ .

٢ : منهم الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ١ : ١١٧ ، وصاحب الرياض ١ : ٥٤ ، ونقل النسبة إلى الأكثر

عن جده في مفاتيح الأصول : ٥٢٢ ، وانظر الفوائد الجديدة : ٧ فائدة ١٢ .

وقد يستدل أيضاً بالاستصحاب، كما أشار إليه الفاضلان^١ والشهيدان^٢ وغيرهما^٣ في مسألة وضوء الأقطع، قالوا: غسل الجميع واجب، بتقدير وجوده، وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو، فلا يسقط بعضه بفقدان البعض.

وقد يستدل أيضاً بالاستقراء في موارد الأحكام الشرعية، فإنه يكشف عن اعتناء الشارع بالإتيان بما يتمكن من الأجزاء، وعدم رضاه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع.

ويضعف الأول أولاً: بأنه موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل، وهو ممنوع؛ لعلم الأمر بتعذره، وانتفاء شرطه، وهو مانع عن التكليف، كما حُقق في محله، فلا تكليف بالكل. وإذا لم يكلف بالكل، لم يتحقق لباقي الأجزاء أيضاً تكليف حتى يستصحب.

وثانياً: بأنه لو سلم التكليف بالكل، وارتفاعه بالتعذر؛ ولكن التكليف بالأجزاء لم يكن تكليفاً مستقلاً حتى يصح استصحابه، بل تكليف تابع للتكليف بالكل، فإذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع؛ فإن المكلف به هو الجزء بشرط الجزئية، وهذا غير ممكن البقاء، فلا يستصحب.

وإلى هذا أشار المحقق الخوانساري، في مسألة الأقطع، حيث قال: الاستصحاب في مثل هذا الموضوع^٤ مما لا يمكن إجراؤه؛ لأن الحكم السابق هو الأمر بغسل المجموع من حيث هو مجموع، وهو أمر واحد، وليس أوامر متعددة

١: الفاضلان هما المحقق الأول والعلامة الحلبي، وأشار إلى ذلك: الأول في المعتبر ١: ١٤٤، والثاني في منتهى المطلب ١: ٥٩.

٢: الشهيد الأول في الذكرى: ٨٥، والشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٣.

٣: كما في كشف الغطاء: ٢٥ في بحث القاعدة المستفادة من حديث: لا يسقط ... و ٩٠ في مسألة وضوء الأقطع، والبهاني في شرح المفاتيح في بحث وضوء الأقطع.

٤: في «هـ»: الموضع.

لكل جزء منه ، ولما لم يبق متعلقه هاهنا سقط التكليف به ، فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حده ^١ . انتهى .

ويضعف الثاني : بمنع كشف الاستقراء عن ذلك ، فإن ثبوت أمر الشارع بالإتيان بالأجزاء ليس إلا في موارد قليلة لا يثبت منها شيء .

سلمنا ، ولكن الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة ، فهذا الأصل مما لا أصل له ، ولا يحكم بثبوت الحكم الثابت لكل للجزء بعد تعذر الكل ، إلا في موضع دلّ دليل خارجي على الثبوت ، أو ظهر من حال الأمر - بالقرينة - إرادة ذلك .

وبالجملة ، إن علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه أيضاً مع قطع النظر عن كونه جزءاً ، كوجوب ستر العورة عن الناظر ، فإنه علم حرمة نظره إلى كل جزء منها ، وجوب ستره منه ، فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة عن الناظر دون بعض ، وجب ؛ لحرمة النظر إلى كل جزء منه بخصوصه .

بل يمكن أن يقال : إنه تصدق العورة على كل جزء منها وعلى الكل ، فهي مطلقة بالنسبة إلى الجميع ، والكل من أفرادها ، وإن كان المجموع أيضاً فرداً - كالماء ^٢ - فكل حكم متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلاً ، ولا يسقط ^٣ بسقوط الحكم عن الجميع .

ومنه يظهر وجوب ستر ما أمكن من العورة في الصلاة أيضاً ، بخلاف غسل بعض أعضاء الوضوء إذا لم يتمكن من غسل الجميع ، أو الاستنشاق بأحد المنخرين إذا لم يتمكن بهما إن قلنا : إنه جذب الماء من المنخرين ، أو إحياء بعض ليلة أمر بإحياء جميعها ، أو قراءة بعض من الدعاء الذي وردت قراءته .

ومثل ذلك صوم أيام من كل شهر ، وأيام البيض ، وعمل أم داود ، وتسييح

١ : مشارق الشمس : ١١٠ .

٢ : أي : كما أن الماء يصدق على الكل وعلى كل جزء من أجزائه .

٣ : في «ب» ، «ج» ، «ح» : فلا .

الزهرء عليها السلام، واللعن والسلام في العاشوراء، والذكر عند طلوع الشمس و غروبها، و قراءة خمسين آية في كل يوم، و قراءة القدر سبعاً على القبر، والاستغفار، و قول: «العفو» في الوتر، و قراءة «إنا أنزلناه» ألف مرة ليلة القدر، و غير ذلك.

- نعم لو أمر بمطلق، أو عام بالعموم الأفرادي، و تعذر الإتيان بالجميع، يجب الإتيان بما أمكن إجماعاً. والسرفيه: كون كل واحد واحد من الأفراد منطاً للحكم، و متعلقاً للإثبات والنفي بنفسه، من غير كونه كذلك تبعاً، وإن كان فهم ذلك بالدلالة الالتزامية التبعية؛ ولكنه غير تعلق الحكم تبعاً، الذي هو المانع من جريان الاستصحاب.

و كذا الكلام فيما إذا ورد استحباب أمور عديدة، أو وجوبها في فعل واحد، كاستحباب كل من «الاستغفار» و «العفو» و «الدعاء للإخوان» في الوتر، و لا يسقط أحدها بسقوط الباقي؛ لأن كلاً منها مستحب مستقل، و لم يثبت ارتباط البعض البعض.

و من هذا القبيل: ما لو أمر بأشياء بالعطف، كقوله: أعط زيدا و عمراً و بكرأ؛ فإن الأصل عدم توقف البعض على البعض، بخلاف الأمر بـ «العفو» ثلاثمائة مرة، فإنه لم يعلم استحباب المائة منفردة، و كذا ثمان ركعات نوافل الظهر، و أربع المغرب، و ثمان التهجد، فالأصل في الكل: عدم مشروعية البعض إذا تعذر الجميع، إلا مع الدليل.

و من يقول بثبوت الحكم للأجزاء حينئذ، يقول بمشروعيته مطلقاً. بل منهم^١ من تعدى إلى الأجزاء العقلية أيضاً، فلو أمر بإعطاء الفرس و تعذر، يجب حيوان آخر، لامثال الأمر بالجنس.

١: نسبة في الفوائد الجديدة إلى قيل، قال: وقيل بجريانها فيها أيضاً، ولعله لا يخلو من الاحتياط. الفوائد الجديدة: ٧ فائدة ١٢.

وهو ضعيف جداً؛ لأن الأجزاء العقلية متحدة في الخارج، وليست من الأجزاء عرفاً، والتعدد إنما هو في ظرف تحليل العقل. بل قد يتوهم التعدي إلى الأوصاف والامكنة والأزمنة أيضاً، فلو أمر بصلاة ركعتين في المسجد، و تعذرت الصلاة، يجب دخول المسجد، وهو أضعف.

عائدة (٢٨)

في حكم الإكراه على أحد المحرّمين

لاشك أن الإكراه ينفي تحريم المحرّمات في الجملة، ولا غرض لنا هنا بتحقيق قدر الإكراه، وموارد نفيه التحريم، بل المقصود أنه إذا أكره على أحد المحرّمين، فلا ريب في تحريم ارتكابهما معاً، فهل يعصي بارتكاب أحدهما معيّنًا، أيًا منهما كان، لكون ارتكابه بخصوصه بالاختيار، أم لا؟ .

التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ الاحتمالات المتصورة أربعة: تحريمهما معاً وجوب تركهما، وعدم تحريمهما كذلك، وتحريم واحد معيّن من حيث هو دون الآخر، وتحريم واحد لا على التعيين.

وذلك: لأنه إما يجوز فعلهما معاً، أو لا، وعلى الثاني إما يجوز فعل واحد، أو لا، وعلى الأول، إما يجوز فعل واحد معيّن، أو لا على التعيين. الأول هو الثاني، والثاني هو الثالث، والثالث هو الرابع، والرابع هو الأول.

الأول باطل؛ لأنّ ما يدل على انتفاء التحريم مع الإكراه على واحد معيّن، من انتفاء الضرر والضرار وغيره، يجري فيهما أيضاً. وكذا الثاني لعدم دليل على انتفاء تحريمهما. والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

فلم يبق إلا الرابع ، وهو المطلوب .
 هذا إذا لم يكن لأحدهما مرجح ، وإلا فيتعين هو .
 ومن هذا القبيل : ما لو كان أحدهما مقدماً على الآخر في الوجود ، كأن
 يكره على إفطار اليوم أو غداً ، فيتعين الغد ؛ لأنه لا إكراه اليوم ، فلا موجب
 للإفطار .

عائدة (٢٩)

في امتناع اجتماع الأمر والنهي

من القواعد المتفق عليها بين الإمامية والعدلية: امتناع اجتماع الأمر والنهي، ويرتبون عليه بطلان كثير من العبادات والمعاملات، بناءً على اقتضاء النهي للفساد، وقد يشتهر مقام البطلان وعدمه، وبيانه من الأمور المهمة.

فنقول ومن الله التوفيق: إن الأمر والنهي المجتمعين في مادة، لا يخلو: إما أن يكون المأمور به مطلقاً، أو عاماً، أو خاصاً؛ وعلى التقادير، إما أن يكون المنهي عنه عاماً، أو خاصاً. فهذه ستة أقسام.

وأما المنهي عنه المطلق، فهو أيضاً عام؛ لأن النهي عن الماهية نهى عن جميع أفرادها.

فإن كان الأمر مطلقاً والنهي عاماً، نحو صلّ ولا تغصب، فالحكم بطلان الصلاة؛ لأن الأمر بالمطلق أمر بالماهية المغصوبة، وإثبات الوجوب التخيري الموجب للصحة لكل فرد منها إنما هو بواسطة أصالة عدم اشتراط كونها في ضمن فرد خاص، وهذا الأصل لا يبقى مع النهي العام عن جميع أفراد الغصب؛ لأنه يزول به، لامتناع اجتماع الأمر والنهي، فيكون المأمور به مشروطاً بكونه في ضمن غير المغصوب^١،

١: في «ج»: مشروطاً بعدم كونه المغصوب.

فلا يكون المتحقق في ضمن المغصوب مأموراً به، فيكون باطلاً.

و يدل عليه أيضاً: فهم العرف من ذلك اختصاص المأمور به بغير المنهي عنه . وإن كانا عامين نحو: يجب عليك جميع أفراد الصلاة، و لاتغصب؛ أو أكرم العلماء، و لاتكرم البصريين، فلما كانت دلالة الأمر على جميع الأفراد بالدلالة العمومية اللفظية، كدلالة النهي، فلا مرجح لزوال أحدهما بالآخر، و لا يفهم عرفاً تخصيص أحدهما معيّناً، بل يحصل التعارض في مورد الاجتماع، ولما كان الحكم عند التعارض و عدم المرجح التخيير، فالحكم هو التخيير، و صحة المأمور به لو اختار الأمر، إلا أن يكون لأحدهما مرجح من المرجحات التي يرجع إليها عند التعارض، فيتعين، أو يتنفي التخيير بدليل آخر كإجماع، فيرجع إلى الأصل فيهما؛ لعدم مناص^١ آخر، و لازمه بطلان المأمور به؛ لأنه مقتضى الأصل.

و كذا الحكم عند من لا يقول بالتخيير عند التعارض، بل يتوقف، أو يحكم بالتساقط، و الرجوع إلى الأصل.

وإن كان المأمور به مطلقاً والمنهي عنه خاصاً، نحو: أكرم العالم، و لاتكرم هذا العالم، أو هذا البصري؛ و كان عالماً، و نحو: صلّ، و لاتكن في هذا المكان المغصوب؛ فالحكم البطلان لو امتثل في ضمن المنهي عنه؛ لمثل ما مر في الأول بعينه.

ولو كان المأمور به عاماً، والمنهي عنه خاصاً، نحو: أكرم العلماء، و لاتكرم هذا البصري؛ و كان عالماً، فالحكم البطلان أيضاً؛ لوجوب تقديم الخاص على العام.

ولو كان المأمور به خاصاً، والمنهي عنه عاماً، نحو: أكرم هذا العالم، و^٢ كان بصرياً، و لاتكرم العلماء، أو لاتكرم البصريين؛ أو صلّ في هذا المكان، و

١: المناص: الملجأ (المصباح النير: ٦٣٠).

٢: في «هـ»: لو.

لاتغصب؛ فالحكم الصحة؛ لما مر من وجوب تقديم الخاص.

ولو كانا خاصين، فحكمهما كالثاني بلا تفاوت.

ثم خصوصية المأمور به تارة تكون باللفظ، كما مر؛ وأخرى من جهة خارجية وإن لم يكن اللفظ خاصاً، كما إذا قال: أكرم العالم، ولا تكرم البصري، وانحصر العالم في البصري.

وهذا على قسمين؛ لأن الأمر إما يعلم الانحصار أو لا، فإن علم، فحكمه حكم الخاص اللفظي، وإلا فحكمه حكم المأمور به العام أو المطلق، ومثله خارج عما نحن فيه؛ لأن الكلام في أوامر الله سبحانه.

ولكن كون الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظي إنما هو إذا كان المأمور شخصاً واحداً في وقت معين واحد، أو كان الانحصار متحققاً في جميع أوقات الأمر لجميع المأمورين.

أما لو كان للمأمور به إطلاقاً من حيث الوقت أو الشخص أو هما، فحكمه حكم التقدير الأول.

ولو كان للمأمور به عموماً من حيث الوقت، نحو: أكرم العالم في كل أول شهر، واتفق الانحصار في أول شهر واحد في البصري. أو من حيث المأمورين، نحو: أكرموا العالم، خطاباً لجماعة، واتفق الانحصار لبعضهم. أو من الحثيتين معاً، فاتفق الانحصار للجميع في بعض الأوقات، أو في جميع الأوقات لبعضهم، أو في البعض للبعض، فليس كذلك، بل هو من قبيل تعارض العامين، و حكمه كالثاني بعينه.

ومن هذا القبيل قوله: صلّ، ولا تغصب. مع انحصار المكان لشخص في المكان المغصوب. لعموم المكلفين والأوقات.

نعم لو كان دليل العموم في الوقت أو الشخص غير العموم اللفظي، ولم يكن شاملاً لمحل الانحصار، كما إذا كان دليل العموم الإجماع، ولم يتحقق في محل الانحصار، مثل أن يقول بعضهم بسقوط الصلاة حيثئذ؛ فالحكم البطلان؛

لعدم دليل على كون هذه الصلاة مأموراً بها، فتكون باطلة، سواء في ذلك أن يكون دليل النهي أيضاً الإجماع أم لا؛ لأن الأصل أيضاً مع البطلان.

ثم إنه لافرق في جميع ما ذكر من التقادير بين أن يكون متعلق النهي عين المأمور به، أو جزءه، أو شرطه.

وأما لو تعلق النهي بالمقدمة، فلا يخلو: إما أن يكون لها أفراد يمكن التوصل بكل منها إلى ذي المقدمة، أو ينحصر ما يمكن به التوصل إليه بفرد، فإن تعددت أفرادها، فإن كان متعلق النهي عموماً أو خصوصاً بعض أفرادها، فلا يبطل ذو المقدمة ولو بالتوصل إليه بالمقدمة المحرمة؛ لأن حرمة بعض أفراد المقدمة لاتنافي كون ذي المقدمة مأموراً به بوجه؛ لإمكان التوصل إليه بالمقدمة المباحة، وكذا التوصل إليه بالمحرمة؛ لأن وجوبها توصلي تبعي، وهو وجوب شرطي، أي واجب حال التوقف، فإذا توصل بالمقدمة المحرمة - التي هي غير مقدمة الواجبة - وإن لم يأت بالمقدمة الواجبة، ولكن حصل التوصل، فلا تجب عليه حينئذ مقدمة أخرى، كما بيناه مفصلاً في مناهج الأحكام^١.

نعم لو كانت المقدمة عبادة فاسدة بالنهي، وكانت صحة ذي المقدمة موقوفة على صحتها، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة، يبطل ذو المقدمة أيضاً بالتوصل بالمقدمة المنهي عنها.

وإن كان متعلق النهي جميع أفرادها، فهي كصورة انحصار المقدمة في النهي عنها.

وإن انحصرت المقدمة التي يمكن التوصل بها إلى ذي المقدمة في فرد مع علم الأمر بالانحصار، فإما أن يكون الانحصار مطلقاً، أي دائماً لكل شخص، أو يكون اتفاقياً في بعض الأوقات لبعض الأشخاص.

فإن كان دائماً، فتجري فيه التقادير الستة المتقدمة: من إطلاق المأمور به و

١: مناهج الأحكام: ٦٠٩ و ٦٠٨ منهاج في اجتماع الامر والنهي.

عمومه و خصوصه ، مع عموم المنهي عنه و خصوصه ، بجميع شقوقه ، و حكمها حكمها بعينه ، بعد ملاحظة ما يبيّن في الأصول من امتناع اجتماع النهي مع الوجوب ولو كان توصلياً ، وإيجاب ارتفاع وجوب المقدمة لارتفاع وجوب ذي المقدمة ، فتعلق النهي بالمقدمة كتعلقه بذي المقدمة ، فبعد حذف المقدمة من البين ، يرجع إلى التقادير المتقدمة .

و منه يعلم أنّ حكم ما إذا كان الانحصار اتفاقياً كحكم انحصار المأمور به في المنهي عنه بعينه ، بحذف المقدمة من البين .

وهذه عائدة نافعة في الفروع كثيراً ، سيما في باب الصلاة في المكان المغصوب ، والوضوء والغسل والتيمم فيه ، وفي آنية الذهب والفضة ، و غير ذلك ، فعليك بتطبيق الكل ، و استنباط الفروع من الأصول .

عائدة (٣٠) في بيان تكليف الكفار بالفروع

قد ذكر علماؤنا الأعلام - شكر الله مساعيهم الجميلة - مسألة تكليف الكفار بالفروع في الأصول، وقد ذكرناها أيضاً في كتبنا الأصولية.
إلا أنني لما عثرت على كلام فيها لبعض مشايخ والدي - قدس سرهما - وهو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، صريح في مخالفة القوم^١، فجددت الكلام فيها.
فأقول: قد صرح أصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع، مخاطبين بها^٢.

و يظهر من العلامة في المنتهى في بحث غسل الجنابة: عدم مخالف فيه من أصحابنا، حيث نسب الخلاف فيه إلى بعض العامة^٣.
و صرح جماعة، منهم صاحب الذخيرة^٤ والدي العلامة^٥:

١: الحقائق ٣: ٣٩.

٢: الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٦٧، المعتبر ٢: ٩٠ و ٥٩٥، نهاية الأصول للعلامة ١: ١٤٣.

٣: منتهى المطلب ١: ٨٢. وانظر الباب ١: ١٧٢، والهداية ١: ١٢٨، والمغني والشرح الكبير لابن قدامة ١: ٤١٢.

٤: ذخيرة المعاد: ٥٦٣.

٥: معتمد الشيعة في مبحث الغسل في الفرع الحادي عشر.

بكونه إجماعياً.

ويدل عليه بعد الإجماع وجوه من الأدلة:

الأول: وجود المقتضي له، وانتفاء المانع.

أما الأول: فلعنوم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^١.

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^٢.

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾^٣.

وقوله جل جلاله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾^٤.

وقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾^٥.

وقوله عز شأنه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^٦.

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^٧ الآية.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾^٨.

١: آل عمران ٣: ٩٧.

٢: البقرة ٢: ٢١.

٣: البقرة ٢: ١٦٨.

٤: النساء ٤: ٧.

٥: الفرقان ٢٥: ٦٨.

٦: الزلزلة ٩٩: ٧، ٨.

٧: المطففين ٨٣: ١.

٨: النساء ٤: ٩٣.

و مثل قوله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^١ إلى غير ذلك.
والاخبار المصرحة بان الله فرض على العباد كذا و كذا، ويسري الحكم منها
إلى جميع الأحكام بالإجماع المركب القطعي، أو تنقيح المناط كذلك.
وأما الثاني: فلأصل، ولعدم مانع آخر سوى الكفر بالإجماع، وهو للمنع
غير صالح، إذ لا يتصور وجه لما نعيته، سوى كونه شرطاً للصحة في بعض
التكاليف دون الجميع، مثل المنهيات^٢، وهو غير صالح للممانعة؛ لأنه شرط
مقدور للمكلف، واجب عليه تحصيله، وإلا لزم عدم تكليف المحدث بالحدث
الأكبر أو الأصغر بالصلاة والحج، ويلزم منه عدم كونه مكلفاً بالغسل والوضوء
أيضاً؛ لأن وجوبهما غيري، لا يجبان إلا بعد وجوب ذلك الغير.
الثاني: أنه مما لا شك فيه أن كل كافر في كل آن مكلف بأن يؤمن، ثم يأتي
بسائر أحكام الإيمان؛ لأنه مكلف بالإيمان فقط، ثم بعده يصير مكلفاً بسائر
أحكامه، فيجب عليه الإيمان ثم الصلاة مثلاً في كل آن.
وإن شئت قلت: الصلاة المسبوقة بالإيمان.
ولا نريد من تكليفه بالفروع إلا ذلك، ولا نريد أنه مكلف بالصلاة ولو
مجردة عن الإيمان.

وذلك كما نقول: إن المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلاة، أو الصلاة
المسبوقة بالطهارة، لا أنه مكلف بالطهارة فقط، ثم يصير مكلفاً بالصلاة، و
لأنقول: إنه مكلف بالصلاة ولو مجردة عن الطهارة.
والتحقيق: أن التكليف بشيء عبارة عن طلبه مع شرائطه المقدورة إن كان

١: الكافي ٣: ٤٦/٢، التهذيب ١: ١١٨/٣١١، الاستبصار ١: ١٠٨/٣٥٩، الوسائل ١: ٤٦٩/٢
بح ٢، مسند أحمد ٦: ٢٣٩، سنن البيهقي ١: ١٦٤، صحيح البخاري ١: ٨٠ باب
إذا التقى الختانان، صحيح مسلم ١: ٢٧١ ح ٣٤٩، وفيه: إذا جلس بين شعبها الأربع
ومن الختانان الختان وجب الغسل.

٢: في النسخ الخطية: في بعض التكاليف، مثل المهيآت.

مشروطاً بشيء، لا طلبه خاصة، فبعد تعلق التكليف في آنٍ بالآتيان بشرطه ثم به، يكون مكلفاً به، فإن التكليف بشيء ليس إلا طلبه، سواء كان طلب إيجادهِ على ترتيب خاص - بأن يوجد أولاً شيئاً ثم ذلك - أو لم يكن له ترتيب.

و من البديهيات التي لا تقبل التشكيك: أن الله سبحانه يريد في كل آنٍ من أوقات الصلاة أو الزكاة مثلاً من الكافر أن يؤمن ويصلي ويزكي، ويطلب منه ذلك، كما يريد من المؤمن المحدث أن يتطهر ويصلي، لا أن يكون المطلوب هو الإيمان فقط، ثم بعد إيمانه يتعلق الطلب بالصلاة، ولا نريد من التكليف إلا ذلك.

الثالث: أنه لو لم يكلف الكفار بالفروع، يلزم أن تكون معصية الكافر الذي يصدر منه جميع المعاصي - كظلم المؤمنين، وقتلهم، وسبي ذراريهم، بل تخريب الكعبة التي جعلها الله قبلة للناس، وتحريق القرآن، ومنع المؤمنين عن إقامة أركان الإيمان - مساوية مع من^١ لم يصدر عنه شيء من ذلك، بل أعان المؤمنين وآوهم ونصرهم، وشيّد أركانهم.

فتكون معصية (چنگيز المغل) الذي قتل الناس من شرق العالم إلى غربه، وخرّب بلاد المؤمنين طراً، وسبى نساءهم وعيالهم، ونهب أموالهم، مساوية مع من^٢ أعانهم وأحسن إليهم، بل تكون معصية كافرٍ قتل نبياً وأولاده، كمعصية من أعانته، وتكون معصية أبي جهل، وأبي لهب، ومن جرح جبهة النبي المقدسة، وكسر رباعيته المباركة وآذاه، كمعصية كافر أعانته على نشر الإسلام، و يكون عذابهما واحداً، وبطلان ذلك من البديهيات التي لا ينكرها جاهل^٣.

فإن قلت: إن أمثال هذه الأمور محرمة عند الكافر أيضاً، فهو عصي على مذهبه، فيكثر إثمه وعقابه لذلك.

١ و٢: كذا، والأنسب: مساوية لمعصية من ...

٣: في النسخ: لا يقبلها جاهل.

قلنا أولاً: نفرض الكلام في كافر لا شرع له، كچنگيز، بل أبي جهل و أبي لهب أيضاً.

وثانياً: إنه لا شك في عدم كون الكفار مكلفين بفروع مذهبهم بعد ظهور الإسلام، وإلا لم يكن الإسلام ناسخاً لجميع الأديان، ولم تكن نبوة سائر الأنبياء منتهية ببعث خاتم الأنبياء ﷺ، فلو لم يكونوا مكلفين بفروعنا، لم يكن لهم تكليف بالفروع أصلاً.

و يلزم من ذلك أيضاً: أن لا يكونوا مكلفين إلا بتكليف واحد هو الإسلام، فلا يكون لشيء من جوارحهم تكليف أصلاً، و يكونون مطلقي العنان في جميع سائر الأفعال والصفات، ولعل ذلك أيضاً مما تشهد البديهة بل الضرورة ببطلانه.

و يلزمه أيضاً: أن لا يجوز إلزامهم في الدعاوي والمنازعات، بل في سائر الأفعال على أمر أصلاً، إلا على ما يلزمهم أخذاً بقولهم؛ وهذا أيضاً ظاهر البطلان.

الرابع: أنه لا شك في تكليف الكفار بالإسلام والإيمان، وفي الأخبار دلالة على أنهما ليسا محض التصديق، بل العمل جزء منهما أيضاً، فيكونون مكلفين به.

ففي صحيحة الكتاني، عن أبي جعفر عليه السلام: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟! قال: وسمعته يقول: «كان علي عليه السلام يقول: لو كان الإيمان كلاماً، لم ينزل فيه صوم ولا صلاة، ولا حلال ولا حرام»^١ الحديث.

ورواية سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، و

إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام^١ إلى غير ذلك.

الخامس: خصوص ما دل على تكليفهم بالفروع، نحو قوله سبحانه: ﴿لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^٢ وقوله: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾^٣ ذمهم على الجميع، وقوله: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^٤ إلى غير ذلك.

وقد خالف في ذلك بعض العامة، فقالوا بعدم تكليفهم بالفروع^٥، واحتجوا: بأنه لو وجبت الصلاة مثلاً على الكافر، لكان إما حال الكفر أو بعده، والأول باطل؛ لامتناعه.

والثاني باطل بالإجماع على سقوط القضاء لما فاته حال الكفر، وبأنه لو كان واجباً لوجب القضاء كالمسلم، والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات. والجواب عن الأول: أنه إن أريد بكونه مكلفاً حال الكفر: كونه مكلفاً في زمانه، فنختار تكليفه فيه، بأن يترك الكفر ويصلي، كتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلاة، ولا امتناع فيه أصلاً.

وإن أريد كونه مكلفاً مع الكفر وبشرطه، فنختار أنه مكلف به بعده، بمعنى أن يتركه ويصلي.

ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل؛ لأنه بأمر جديد. سلّمنا اقتضاه وجوب القضاء، ولكنه إذا لم يكن دليل على سقوطه، والإجماع أسقطه.

ومنه يظهر الجواب عن الثاني أيضاً، مع أن قياسهم فيه منتقض بالجمعة، و

١: الكافي ٢: ٢٤٤/٤.

٢: المدثر ٧٤: ٤٣.

٣: القيامة ٧٥: ٣١، ٣٢.

٤: فصلت ٤١: ٦، ٧.

٥: اللباب ١: ١٧٢، الهداية ١: ١٢٨، المغني والشرح الكبير ١: ٤١٢.

أيضاً الفرق واقع ؛ لأنّ في حق الكافر لو أمر بالقضاء حصل التنفر له عن الإسلام .

وقد ذهب إلى هذا القول من أصحابنا المتأخرين : المحدث الكاشاني في الوافي في كتاب الحجة منه ^١ ، والمولى محمد أمين الاسترآبادي في الفوائد المدنية ^٢ ، والشيخ يوسف المتقدم في الحقائق ، قال في بحث غسل الجنابة منه في مسألة وجوب الغسل على الكافر ، بعد نسبته إلى المشهور بين أصحابنا ، و تعليله من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ، ما خلاصته : إنّ ما ذكره منظور فيه عندي من وجوه :

الأول : عدم الدليل على التكليف المذكور ، وهو دليل العدم .

الثاني : الأخبار الدالة على توقف التكليف على الإقرار والتصديق بالشهادتين .

منها : ما رواه ثقة الإسلام في الكافي - في الصحيح - عن زرارة قال ، قلت لأبي جعفر عليه السلام : أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : «إن الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً ، وحجة لله على خلقه في أرضه ، فمن آمن بالله وبمحمد صلى الله عليه وآله رسول الله ، وأتبعه وصدقته ، فإنّ معرفة الإمام منا واجبة عليه ، ومن لم يؤمن بالله ورسوله ، ولم يتّبعه ولم يصدقته ويعرف حقهما ، فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما» ^٣ الحديث .

وهو - كما ترى - صريح الدلالة على خلاف ما ذكره ، فإنه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان بالله ورسوله ، فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التي هي متعلقة من الإمام . والحديث صحيح السند باصطلاحهم ، صريح الدلالة ،

١ : الوافي ٢ : ٨٢ ، وانظر تفسير الصافي ٤ : ٣٥٣ .

٢ : الفوائد المدنية : ٢٢٦ .

٣ : الكافي ١ : ١٨٠ / ٣ .

فلا وجه لردّه و طرحه .

وما رواه الثقة الجليل أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج ، عن أمير المؤمنين عليه السلام : في حديث الزنديق الذي جاء إليه مستدلاً بآي من القرآن قد اشتبّهت عليه ، حيث قال عليه السلام : « فكان أول ما قيدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية ، والشهادة أن لا إله إلا الله ، فلمّا أقرّوا بذلك ، تلاه بالإقرار لنبيه بالنبوة ، والشهادة بالرسالة ، فلمّا انقادوا لذلك ، فرض عليهم الصلاة ثم الصوم ثم الحج »^١ الحديث .

ومنها : ما رواه الثقة الجليل علي بن إبراهيم القمي في تفسيره ، عن الصادق عليه السلام : في تفسير قوله تعالى : ﴿ وويل للمشرّكين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون ﴾^٢ حيث قال : « أتري أن الله عز وجل طلب من المشرّكين زكاة أموالهم وهم يشركون به ، حيث يقول : ﴿ وويل للمشرّكين الذين لا يؤتون الزكاة ﴾؟! إنما دعى الله للإيمان به ، فإذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض »^٣ .

وما ورد عن الباقر عليه السلام : في تفسير قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾^٤ حيث قال : « كيف يأمر بطاعتهم ، ويرخص في منازعتهم ، إنما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول »^٥ .

الثالث : لزوم تكليف ما لا يطاق ؛ إذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً و تصديقاً عين تكليف ما لا يطاق .

١ : الاحتجاج ١ : ٣٧٩ .

٢ : فصلت ٤١ : ٦ ، ٧ .

٣ : تفسير القمي ٢ : ٢٦٢ وفيه : إنما دعى الله العباد إلى الإيمان به ... عليهم الفرائض .

٤ : النساء ٥ : ٥٩ .

٥ : الكافي ١ : ٢٧٦ ، تفسير الصافي ١ : ٤٣٠ .

الرابع : الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم ، كقولهم عليهم السلام : « طلب العلم فريضة على كل مسلم »^١ فإن موردها المسلم ، دون مجرد البالغ العاقل الخامس : أنه كما لم يعلم أنه ﷺ أمر أحداً من دخل في الإسلام بقضاء صلاته ، كذلك لم يعلم منه أنه أمر أحداً منهم بالغسل من الجنابة بعد الإسلام ، مع أنه قلما ينفك أحد منهم من الجنابة في تلك الأزمنة المتطاوله ، ولو أمر بذلك لنقل و صار معلوماً .

و أما ما رواه في المنتهى ، عن قيس بن عاصم و أسيد بن حضير ، مما يدل على أمر النبي ﷺ بالغسل لمن أراد الدخول في الإسلام^٢ ، فخير عامي لا ينهض حجة .

السادس : اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا ، و ورود ﴿يا أيها الناس﴾ في بعض - و هو الأقل - يحمل على المؤمنين بحمل المطلق على المقيد ، و العام على الخاص ، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم .

احتج العلامة في المنتهى ، على أن الكفار مخاطبون بالفروع بوجوه :
منها : قوله سبحانه : ﴿و لله على الناس حج البيت﴾^٣ و ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾^٤ .

و منها : أن الكفر لا يصلح للمانعية ، حيث إن الكافر متمكن من الإتيان بالإيمان أولاً حتى يصير متمكناً من الفروع .

و منها : قوله تعالى : ﴿لم نك من المصلين﴾^٥ و قوله تعالى : ﴿فلا صدق و

١ : الكافي ١ : ٣٠ / ٥ ، الوسائل ١٨ : ١٣ و ١٤ أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١٦ و ١٨ و ٢٣ و ٢٦ .

٢ : متهى المطلب ١ : ٨٢ ، و هو في سنن البيهقي ١ : ١٧١ ، و سنن النسائي ١ : ١٠٩ . وفي النسخ أسد بن حصين ، و هو تصحيف .

٣ : آل عمران ٣ : ٩٧ .

٤ : البقرة ٢ : ٢١ .

٥ : المدثر ٧٤ : ٤٣ .

لا صَلَّى^١ و قوله سبحانه: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾^٢.
 والجواب عن الأول: بما عرفته من الأخبار الدالة على عدم التكليف إلا بعد
 معرفة المكلف والمبلغ، و بما ذكر في الوجه الثالث والسادس.
 وعن الثاني: أنه مصادرة.
 وعن الثالث: فبحمل الأولى على المخالفين المقرين بالإسلام؛ إذ لا تصريح
 فيها بالكفار.
 ويدل عليه ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم من تفسيرها باتباع الأئمة، أي
 لم نك من أتباع الأئمة^٣.
 وهو مروى عن الصادق عليه السلام، و فسر المصلي في الآية بمعنى الذي يلي
 السابق في الحلة، قال: فذلك الذي عنى، حيث قال: ﴿لم نك من المصلين﴾
 أي: لم نك من أتباع السابقين^٤.
 وعن الكاظم عليه السلام «يعني: إننا لم نقل بوصي محمد ﷺ والأوصياء من
 بعدهم، ولم نصلّ عليهم»^٥.
 وأما الآية الأخرى: فبجواز حمل الصلاة فيها على ما دلّت عليه الأخبار في
 الآية الأولى، فإن اللفظ من الألفاظ المجملة المتشابهة، المحتاج في تعيين المراد منها
 إلى التوقيف.
 وأما الآية الثالثة: فبما عرفت في الوجه الأول من الخبر الوارد بتفسيرها^٦.
 انتهى ملخص كلامه.

١: القيامة ٧٥: ٣١.

٢: فصلت ٤١: ٦.

٣: تفسير القمي ٢: ٣٩٥.

٤: الكافي ١: ٣٨/٤١٩، وفيه: أما ترى الناس يسمون الذي يلي السابق في الحلة مصلي. والحلة
 بالتسكين: خيل تجمع للسباق.

٥: الكافي ١: ٣٤؛ ذيل حديث ٩١ بتفاوت.

٦: الحدائق ٣: ٣٩.

أقول: الجواب، أما عن دليله الأول: فبوجود الدليل على التكليف المذكور، وهي الأدلة التي قدمنا ذكرها^١.

وأما عن الثاني، فأولاً: بعدم حجية شيء من تلك الأخبار لو دلت على ما رامه؛ لمخالفتها لعمل العلماء الأخيار، وشهرة القدماء، وآيات الكتاب العزيز، و
عمومات الأخبار المتواترة.

وثانياً: بعدم دلالتها على مطلوبه أصلاً، وذلك: لأن مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع: أن الله سبحانه طلب منهم أن يؤمنوا ثم يصلّوا مثلاً، فهم حال كفرهم مكلفون بالإتيان بذلك الترتيب، أي: الإيمان أولاً ثم الصلاة، حتى لو تركوها معاً، يترتب على تركهم الصلاة ما يترتب على ترك المؤمن إياها من العقاب والقضاء لولا الدليل على سقوطه، وغير ذلك.

ولم نرد أن الله طلب منهم أن يصلّوا ولو مع الكفر، وإنما ذلك شأن المطلوب منهم بلا ترتيب.

ولاشك أن المولى إذا أمر عبده بأشياء مرتباً، فيقول له حين كونهما في البصرة: اذهب إلى بغداد، فإذا دخلتها ابن لي فيها بيتاً، فإذا بنيت فرشه، وإذا فرشته اكس فرشه، وإن تركت واحداً منها، أضربك عشرة أسواط؛ يكون العبد مكلفاً بالذهاب إلى بغداد، وبناء البيت فيه، وفرشه، وكس فرشه، ويقال عرفاً: إنه مكلف بجميع هذه الأمور، ولا يقال في شيء منها: إنه تكليف بما لا يطاق.

ولو ترك الجميع يستحق بترك كل منها ضرب عشرة أسواط، ومع ذلك يصح أن يقال: إنه لم يكلفه بناء البيت وهو في البصرة، ولا بالافتراش وهو لم يبن البيت بعد، وأنه ما لم يدخل بغداد كيف يجب عليه بناء البيت؟
ومعناه: أن هذا التكليف ترتيبى، لم يطلب المتأخر إلا بعد المتقدم، يعني أنه

طلب أن يكون فعل المتأخر بعد المتقدم، وهذا الطلب تحقق قبل تحقق المتقدم؛ لا أنه يطلبه بعد فعل المتقدم، وأن الطلب سيتحقق بعده.

فمعنى الأحاديث: أن الله لم يطلب معرفة الإمام وهو لم يعرف الله، أي حال عدم معرفته، أو الزكاة حال الشرك؛ بل طلبه بالترتيب؛ أي طلب الترتيب، ألا ترى أن الله سبحانه طلب الصلاة من المؤمنين مطلقاً، ومع ذلك يصح أن يقال: إن الله سبحانه أمر العباد بعد دخول الوقت بالطهارة، ثم الصلاة، ثم ندبهم إلى التعقيب.

وأن يقال: ومن لم يتطهر من الحدث، فكيف تجب عليه الصلاة وهو محدث؟! نظير قوله^١: فكيف تجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله؟ وأن يقال: أترى أن الله عز وجل طلب من المحدثين الصلاة وهم محدثون؟! نظير قوله^٢: أترى أنه طلب من المشركين زكاة أموالهم، وهم يشركون به؟! وأن يقال: أول ما كلفهم به بعد دخول الوقت الطهارة، فلما تطهروا تلاه بالصلاة، فلما صلوا تلاه بالتعقيب، نظير ما ذكر في حديث الزنديق.

والحاصل: أنه حمل تلك الأخبار على الترتيب في تحقق الطلب، وليس كذلك، بل المراد بيان ترتيب الإتيان بالمطلوب، ولذا قيد في الحديث الأول والثاني بقوله: «وهو لا يؤمن بالله» وقوله: «وهو يشركون» الصريحين في الحالية، أي: لم يطلب منهم معرفة الإمام والزكاة في هاتين الحالتين، وهو كذلك، كما لم يطلب الصلاة والمرء محدث، أي: مع هذا القيد، فإنه لو كان مطلوباً والحال هذه لصح^٣؛ إذ ليست الصحة إلا موافقته المطلوب، وهذا ظاهر غاية الظهور.

١: في صحيح زرارة.

٢: في رواية علي بن إبراهيم القمي.

٣: في «هـ»، «ج»: بصح، بدل لصح. والمراد: أنه يصح في تلك الحال، أي تصح الصلاة حال كونه محدثاً، أو كافراً، ولكنه لا يصح، فتأمل.

و أما الحديث الأخير : فلا دلالة له أصلاً .

و أما عن الثالث : فبأنه إنما يتم في حق الكافر الذي لم يسمع بمجيء النبي ، و أنه له شرائع و أحكاماً ، و لم يخطر بباله ، و الحق في مثله عدم التكليف ببعض الأصول أيضاً .

و الكلام في من سمع دعوة النبي ﷺ ، و تصور إجمالاً أنه بين أحكاماً ، و تكليف ذلك ليس تكليفاً بما لا يطاق ، و إلا لكان تكليف العامي الذي سمع دعوة المجتهد ، و تصور بالإجمال أنه يبين أحكاماً للمكلفين ، تكليفاً بما لا يطاق .

و أما عن الرابع : فبأن إيجاب طلب العلم عن المسلم لا يقتضي عدمه على غيره ، و كان للتخصيص نكتة كما يأتي .

و أما عن الخامس : فبكفاية عمومات الغسل عن الأمر بغسلهم^١ كسائر التكليف ، بل لأجل ورود تلك العمومات لاجابة إلى النقل لو أمروا بالغسل ، مع أنه نُقل أمر قيس بالغسل حين أسلم ، و قال أسيد و سعد لمصعب و أسعد : كيف تصنعون إذا دخلتم هذا الأمر؟ قالوا : نغتسل ، و نشهد شهادة الحق^٢ . و ذلك يشعر بكون ذلك معروفاً بينهم ، متداولاً عندهم .

و أما عن السادس : فبأن اختصاص بعض الخطابات لا يدل على اختصاص البواقي ، و ليس ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص أصلاً .

و لعل النكتة في التخصيص : أشرفية المؤمنين ، أو لأجل^٣ أنهم كانوا يطيعون الأوامر ، و يتبعونها ، و يتفحصون عنها ، دون الكفار ، مع أنه قد يخص الحكم الشامل للكفار أيضاً بالمؤمنين كقوله سبحانه :

١ : كذا ، و الانسب : عن أمرهم بالغسل .

٢ : المغني والشرح الكبير ١ : ٢٤٠ ، وفيه : وقد روي أن أسيد بن حضير وسعد بن معاذ حين أراد الإسلام سالا مصعب بن عمير وأسعد بن زرار :

٣ : في «ح» : أو لا لأجل .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾^١.

ثم بما ذكرنا يظهر ما في بعض أجوبته عن احتجاجات المنتهى .
و أما ما ذكره جواباً عن الثاني من أنه مصادرة، ففاسد جداً، لأن بعد عموم الخطاب و وجود المقتضي يكفي عدم ثبوت المانع، فعلى مدّعيه الإثبات، و ادعاؤه كون شيء مانعاً من المصادرات .

و كذا ما ذكره في الجواب عن الثالث : من الحمل على المخالفين المقربين بالإسلام، و أنه لا تصريح فيها بالكفار، فإنهم يقولون بعد ذلك : ﴿و كُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾^٢ و هذا تصريح بأنهم هم الكفار، فإن المخالفين لا يكذبون يوم الدين .
و أما ما ورد في تفسير الآية - فمع ضعفه، و عدم انتهاضه حجة لذلك، بل لا يصلح للاحتجاج لو كانت من الأخبار الصحيحة أيضاً؛ إذ لم تثبت حجية أخبار الأحاد في ما عدا التكاليف، والمورد ليس منها - فيه : أنه يمكن أن يكون من البطون التي لا تمنع العمل بظواهرها، و لا تزاحمه، واللفظ ليس من الألفاظ المجملة المتشابهة أصلاً .

١ : النساء ٤ : ١٣٦ .

٢ : المدثر ٧٤ : ٤٦ .

عائدة (٣١) في أصالة عدم تداخل الأسباب

صرّح جماعة من الأصحاب بأصالة عدم تداخل الأسباب، وبنوا عليها مسائل في كثير من الأبواب^١.

وأنكرها جمع من المتأخرين، وقالوا: إنها أصل غير أصيل^٢، بل صرّح المحقق الخوانساري في شرح الدروس: بأنه كلام خالٍ عن التحصيل^٣.
ونحن نبين أولاً معنى ذلك الأصل، ثم نكشف عن ثبوته وعدمه بقولٍ فصل.

فنقول: معنى عدم تداخل الأسباب: عدم تداخلها من حيث هي أسباب، أو^٤ عدم تداخلها في السببية، بمعنى توادها على مسبب واحد؛ والمقصود لازم

١: منهم العلامة في قواعد الأحكام ١: ٣، وتحرير الأحكام ١: ١٢، وإرشاد الأذهان ١: ٢٢١، وابن فهد في الموجز (الرسائل العشر): ٥٤، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٨٧، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٨، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ١٢.

٢: منهم ابن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٤، والشهيد في الدروس: ٢، والقواعد والفوائد ١: ٤٤ و١٦٦، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٨، والبحراني في الحقائق ٢: ١٩٧، والسيد بن طاووس في الأمان: ٣٤.

٣: مشارق الشموس: ٦١.

٤: في «ب»، «ج»: و.

المعنى، وهو عدم تداخل المسببات، يعني عدم مسببية أمر واحد بسببين مستقلين.

ولعل عدولهم عنه؛ للتنبيه على وجه الحكم؛ فإن عدم تداخل الأسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات.

ثم الأسباب على قسمين:

أحدهما: الأسباب الواقعية والعلل النفس الأمرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات.

وثانيهما: المعارف والأمارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر، ومنها الأسباب الشرعية التي جعلها الشارع منوطاً للأحكام الشرعية، ورتب عليها ثبوت الأحكام، فإنها كاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية.

فما كان من الأول: فلا شك أن التداخل فيه محال؛ لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، أعم من أن يُراد من الاجتماع اجتماعهما في إيجاد معلول واحد في الخارج فعلاً؛ لامتناع إيجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثراً مستقلاً، وعدم العلية التامة لو كان التأثير منهما معاً.

أو يُراد اجتماع أمرين صالحين لإيجاد المعلول الواحد في الخارج وإن كان وجود المعلول الواحد مستنداً إلى واحد منهما؛ إذ لو اجتماعاً في الخارج، فذلك المعلول الواحد الموجود إن كان مستنداً إلى أحدهما، تخلف عن الآخر، وهو محال، وإن كان مستنداً إليهما، تخلف عنهما، وهو أيضاً محال، فلا بد من تأثير كل منهما في معلول على حدة، فلا بد من تعدده مطلقاً.

وعلى هذا، فلا يراد من الأسباب في قولهم: الأصل عدم تداخل الأسباب، هذا القسم منها؛ لأن الأصل إنما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه بدليل، بل يصرحون بأن الأصل عدم التداخل، إلا فيما ثبت فيه التداخل.

وكذا لا كلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني؛ إذ المعارف علة للوجود الذهني، ومعلولية موجود واحد ذهني لمتعدد جائزة، ولذا يستدل على مطلوب

واحد بأدلة كثيرة .

ويصح أن يستند وجود ذلك الموجود الذهني إلى كل منها، ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الأدلة، بل يكون باقياً بحاله بعينه كما كان .

فإن قيل : حصول المعرفة ووجود ذلك الموجود الذهني إن كان مستنداً إلى واحد، يلزم عدم كون الآخر معرفاً، بل تخلف المعلول عن العلة التامة؛ لأن كلاهما علة تامة للتعريف وإيجاد الموجود الذهني، وإن كان مستنداً إلى كل منهما، يلزم تعريف المعرف وإيجاد الموجود، وإن كان مستنداً إليهما، يلزم كون المعرف كليهما معاً، فلا تعدد في المعرف .

قلنا: فرق بين الموجود الخارجي والذهني، حيث إنه لا يمكن صيرورة الشئ في الخارج شيئاً واحداً، بخلاف الموجود الذهني، فإنه يصير ألف موجود ذهني موجوداً واحداً، بمعنى مطابقة موجود واحد في الذهن لألف موجود خارجي، فينتزع من كل من ألف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد، كالسواد المنتزع من جميع أفرادهِ .

ولذا ترى أنه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بأدلة كثيرة، ولا يبطل المدلول، بل هو بعينه باقٍ على ما كان .

فيستفاد من كل معرف موجود ذهني، ويطابق جميع تلك الموجودات و تتحد في الذهن، وهذا هو المراد من اجتماع المعارف على أمر واحد، وظاهر أن هذا أمر جائز، ولا كلام في ذلك الجواز .

وإنما الكلام في أن الأصل فيه التداخل أو عدمه، وهذا الكلام أيضاً مختص بالأسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه ومجرى الأصل دون غيرها .

فالمراد : أن الأصل في الأسباب الشرعية - وهي التي يلزم من وجودها وجود أمر شرعي، مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود - هل هو التداخل أو لا؟

ثم اعلم أنّ الأسباب الشرعية بكثرتها على قسمين ؛ لأنها إما نفس قول الشارع ، من دون توقفه على حصول أمر آخر أصلاً ، أو السبب أمر آخر رتب الشارع المسبب عليه .

والقسم الأول على نوعين ؛ لأنّ أقوال الشارع المتعددة التي هي أسباب ، إما لاختلاف فيها أصلاً ، أو فيها اختلاف بحسب انضمام الأوصاف .
فالأول : نحو قوله لزيد : صُم يوماً ، ثم يقول أيضاً : صم يوماً .
والثاني : على صنفين ؛ لأن الأوصاف المنضمة إما أوصاف متناقضة يمتنع اجتماعها في شيء واحد شخصي ، أو ليس كذلك .

فالأول : نحو : يجب صوم يوم ، ثم قال : يستحب صوم يوم ، أو : صم يوماً وجوباً ، و صُم يوماً ندباً ، بأن يكون الوصفان قيدين للفعل دون الأمر . ونحوه : صلّ ركعتين أداءً ، و صلّ ركعتين قضاءً ، بأن يكون الوصفان قيدين للركعتين .
والثاني : نحو قوله : صلّ ركعتين تحية للمسجد ، و صلّ ركعتين للزيارة ، أو اغتسل للتوبة أو اغتسل للزيارة و اغتسل للجنابة ، سواء كان الأمران متفقين في الوجوب والاستحباب ، أو مختلفين .

والقسم الثاني أيضاً على نوعين : لأنّ الشارع إما رتب المسبب على أمر واحد ، ولكن حصل التعدد بفعل المكلف ، نحو قوله : من وطأ حائضاً فليتصدق بدينار ، فوطأ المكلف مرتين ، و نحو : من بال فليتوضأ ، فبال مرتين .
أو رتبته على أمرين متغايرين نحو : من وطأ حائضاً فليتصدق بدينار ، و من نظر إلى أجنبية فليتصدق بدينار ، أو : من بال فليتوضأ ، و من نام فليتوضأ ، أو : من أجنب فليغتسل ، و من مس ميتاً فليغتسل .

والظاهر : أنه لاختلاف في عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الأول من القسم الأول ، والعرف أيضاً لا يفهم منه إلا التأكيد .

وكذا لا ينبغي الريب في التعدد فيما كان من الصنف الأول من النوع الثاني ، سواء كان الوصفان المتناقضان وصفين للأمر ، أو قيدين للفعل ، الواجب

قصدتهما في النية؛ لفهم العرف في الأول، وامتناع اجتماع النقيضين في شيء واحد في الثاني.

وإنما الكلام في سائر الأنواع والأقسام، فنقول: لا ينبغي الريب في أن الأصل الأولي فيه التداخل، كما صرح به والدي - طاب ثراه - في بحث الموضوع من كتاب لوامع الأحكام^١، وذلك لأنه لولاه لتعدد المسبب، وهو خلاف الأصل^٢.

وأيضاً لا يتعدد المسبب إلا بتعدد السبب الحقيقي؛ إذ لولاه لوجب تعدد المسبب قبل تعدد المعرف أيضاً، والأصل عدم حدوث سبب حقيقي آخر. ومن هذا تظهر أصالة التداخل أولاً - أيضاً - في السبب الذي لم يعلم أنه هل هو المؤثر الحقيقي والمقتضي بنفسه، أو معرف عن العلة الحقيقية وكاشف عن المؤثر الحقيقي؟

وينكشف منه: أن الأصل الأولي في جميع الأسباب الشرعية التداخل إلا ما شذّو وندرو إن جوزنا كون بعضها مؤثرات حقيقية، ومقتضيات بأنفسها؛ إذ لا يمكن العلم بالعلة الحقيقية غالباً.

فاختص الكلام بالأسباب الشرعية بالنسبة إلى الأصل الثانوي، بمعنى أنه هل يثبت من الأدلة أن الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه، أم لا؟ هذا تحقيق معنى ذلك الأصل وتوضيحه موافقاً لما ذكره القوم.

وأقول: هاهنا تحقيق آخر، وهو أنه لا شك أن الأسباب الشرعية علل للأحكام المتعلقة بأفعال المكلف: لا لنفس أفعاله، فوطء الحائض علة لوجوب التصديق، والبول علة لوجوب الوضوء، لا للتصدق والوضوء، وتعدد الأسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها، لاقتضى تعلّق وجوبين بتصدق الدينار و

١: لوامع الأحكام (مخطوط) في بحث نية الوضوء.

٢: المراد به: أصل وجوب صلاة أخرى أو غسل آخر.

بالوضوء، والكلام إنما هو في وجوب تعدد التصديق والوضوء، لا تعدد وجوبه، ولا تلازم بينهما؛ لإمكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين، كوطء الأجنبية الحائض، و شرب الخمر أو الزنا في نهار رمضان، و وجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمداً، وهكذا.

وعلى هذا، فأصالة تداخل الأسباب على ما ذكره وإن استلزم أصالة تداخلها بالمعنى الذي كلامنا فيه هنا، ولكن أصالة عدم تداخلها لو ثبتت لاستلزم أصالة عدمه بالمعنى المراد، بل الأصل هو التداخل: أي عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد أسباب الحكم المتعلق به وإن قلنا باقتضاء الأسباب المتعددة لتعدد الحكم؛ لأن تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل.

والحاصل: أن الكلام في وجوب تعدد الفعل، وهو غير تعدد المسبب الذي هو الحكم المتعلق به، إن كان عدم تعدد المسبب مستلزماً لعدم تعدد الفعل. ومنه يظهر أن إثبات أصالة عدم تداخل الأسباب - بالمعنى الذي ذكره - لا يكفي في إثبات أصالة لزوم تعدد الفعل الذي هو المطلوب.

نعم إثبات أصالة التداخل يكفي في إثبات أصالة عدم لزوم التعدد. ولما عرفت أن الأصل الأولي التداخل بالمعنى الذي ذكره، تعرف أن الأصل الأولي عدم لزوم التعدد، بل لولا أصالة التداخل بالمعنى المذكور أيضاً، لكان الأصل الأولي عدم لزوم التعدد، وهو ظاهر.

و ظهر من ذلك أيضاً: أنه على أي تقدير لا يمكن الريب في أن الأصل الأولي التداخل، وعدم لزوم التعدد، ويختص محل الكلام بالأصل الثانوي. وإلى هذا ينظر كلام بعض سادة مشايخنا، حيث قال: إن هذا الأصل بمعنى القاعدة المستفادة من أدلة الأسباب^١.

فالظاهر من جماعة من المتأخرين، منهم المحقق الخوانساري^٢، والذي

١: فوائد الأصول: ١٢١ فائدة ٣٧.

٢: مشارق الشموس: ٦١.

العلامة في اللوامع والمعتمد^١ - وإن اختار في كتبه الأصولية غيره^٢ - عدم ثبوت هذا الأصل^٣.

و صرحت طائفة بثبوتها ، وقالوا : إن الأصل عدم التداخل ، فلا يجزئ الفعل الواحد عن السبب المتعدد ، إلا إذا ثبت التداخل بدليل من عقل أو نقل^٤ .
حجة الأولين واضحة ؛ فإن تأصيل الأصل الطارئ يتوقف على الدليل ، فما لم يقم لا يحكم بثبوتها ، بل يحكم بأصاله خلافه .

و يزيد الدليل^٥ في النوع الأول من القسم الثاني إذا كان هناك خطاب مطلق أو عام : أن مقتضى إطلاق قول الشارع : ترتب السبب الواحد على هذا الفعل ، سواء كان الفعل واحداً أو متعدداً ، فمقتضى إطلاق قوله : أن من وطأ حائضاً - مطلقاً سواء كان وطئاً واحداً أو متعدداً - يجب عليه تصدق دينار ، و من بال مرة أو أكثر تجب عليه ماهية الوضوء .

و إلى هذا يشير قول من استدل على عدم تكرار الكفارة بتكرار الوطء ، بأن الوطء يصدق على القليل والكثير .

حجة القائلين بثبوت هذا الأصل وجوه :

الأول : أن السببين إذا تعاقبا ، فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الأول ، فإذا وجد الثاني ، فإما يجب به شيء أو لا ، والثاني باطل ؛ لأن السببين متساويان

١ : اللوامع : فصل في واجبات الوضوء ، في التنية ، معتمد الشيعة : الفرع العاشر من فروع الوضوء .

٢ : كما في تجريد الأصول : ٣٦ .

٣ : واختاره من المتأخرين أيضاً الشهيد في الدروس : ٢ ، والقواعد والقوائد ١ : ٤٤ و ١٦٦ ، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد : ٨ ، وكفاية الأحكام : ٧ ، والمحدث البحراني في الحدائق ٢ : ١٩٧ .

٤ : منهم العلامة في القواعد ١ : ٣ ، والتحرير ١ : ١٢ ، وابن فهد في الموجز (الرسائل العشر) : ٥٤ ، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١ : ٨٧ ، والشهيد الثاني في روض الجنان : ١٨ ، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١ : ١٢ .

٥ : يريد من الدليل : حجة الأولين .

في دليل السببية والاقتضاء، فالحكم بثبوت المسبب بأحدهما دون الآخر تحكّم. و لأنه لو تقدم يثبت به المسبب قطعاً، فكذا لو تأخر؛ لأن ما دل على سببيته يتناول صورتين من غير فرق، فتعين الأول، وهو ثبوته بالثاني.

و حينئذ، فإمّا أن يكون الثابت به عين ما يثبت بالأول أو غيره، والأول باطل؛ لأن المسبب يترتب على السبب فلا يكون متقدماً عليه، فوجب أن يكون الثابت به أمراً مغايراً للأول، فيتعدد المسبب بتعدد السبب، وهو المطلوب.

و بتقرير آخر: الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب؛ لعموم ما دل على سببيته، والثابت به غير الأول؛ لأن الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببيته تأخره عنه، فيكون مغايراً للمطلوب بالأول، ويلزمه التعدد.

وبتقرير ثالث: يجري في غير المتعاقبين أيضاً السببان إذا وجدا، فإمّا لا يثبت بهما مسبب، أو يثبت بهما مسبب واحد، أو مسبيان.

الأول باطل؛ لأنه ترك للدليل المقتضي لسببيتهما بلا موجب، وهو فاسد. وكذا الثاني؛ لأنّ المسبب الواحد إمّا مسبب لواحد منهما معيّن، أو غير معيّن، أو لهما معاً، والأول تحكّم بحث، وطرح دليل سببية الآخر بلا وجه، والثاني موجب لترك دليل سببية أحدهما لا على التعيين من غير جهة، والثالث ترك دليل سببية كل منهما والقول بسببية المركب، والكل مخالف للأصل، فبقي الثالث، وهو المطلوب.

أقول: يرد على هذا الدليل: أن إرادة المسبب المغاير للمسبب الأول عند تعدد الأسباب توجب استعمال ألفاظ المسببات في حقيقته ومجازه، أو في حقيقته في استعمال واحد، ضرورة إرادة الماهية أو مطلق الفرد. على اختلاف القولين. عند عدم تعددها، وذلك غير جائز، فإذا قال الشارع: البول موجب للوضوء، والنوم موجب للوضوء، فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين إمّا الماهية أو مطلق الفرد، فلو أريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير لما وجب بالأول، لكان لفظ الوضوء مستعملاً في معنيين، وهو غير جائز، مع أنه على القول

المشهور من وضع الألفاظ المطلقة للماهية، يكون عند التعدد مستعملاً في الفرد قطعاً، ضرورة عدم التعدد في الماهية، وهو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب، والتخصيص إما مقدّم على المجاز كما هو المشهور أو مكافئ له، كما هو الحق، وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد أيضاً، فلا رافع قطعياً لأصل التداخل الأولي.

هذا، مع أنه لو تم ذلك الدليل، لم يجر في مثل قوله: من بال فليتوضأ، و من نام فليتوضأ؛ لأنّ ورود الأوامر المتعددة على شيء واحد جائز، كورود أزيد من ألف أمر بالصلاة والزكاة ونحوهما، بل يكون مختصاً بما دل دليل السببية على تجدد المسبب و حدوثه بحدوث السبب، كقوله: البول يوجب الوضوء، والنوم يوجب الوضوء، وانتزاع هذا المعنى من الأول و كونه في قوته - لو سلّم - لا يوجب الاتحاد في جميع الأحكام اللفظية أيضاً، مع أنه لو سلّمنا تعدد المسبب، فغايتة تعدد الحكم الذي هو المسبب كالإيجاب، وقد عرفت أنّ بتعده لا يلزم لزوم تعدد الفعل، فغايتة وجوب وضوء واحد لكل من البول والنوم - مثلاً - وأين هو من التعدد المطلوب؟.

الثاني: أن المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب، وهو مقتضى التعدد، فإنّ المفهوم من قوله: «إذا تكلمت في الصلاة ناسياً فاسجد سجدة السهو» وجوب السجود لخصوص التكلم، ومن قوله: «إذا شككت بين الأربع والخمس فاسجد» وجوب سجود آخر للشك غير الأول، وكذا نحو: «من تعمد الأكل في نهار رمضان فليكفر»، و من تعمد الجماع فليكفر» فإن المتبادر منه وجوب كفارتين: كفارة للأكل، وكفارة أخرى للوطء، من غير تفاوت في الأول بين وقوع السهو والشك في صلاة واحدة أو متعددة، ولا في الثاني بين وقوع الأكل والوطء في اليوم والأيام، مع تخلل الكفارة وبدونه، ولا بين هذه الأمثلة ونحوها من مواضع الخلاف وغيرها مما أجمعوا فيه على التعدد، أو الاتحاد، فإن المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود إلى دلالة

اللفظ، فيكون المطلوب في الجميع متعددًا، إلا ما صرف عنه الدليل كما في أسباب الوضوء.

و من ثم ترى الفقهاء يعلّلون التداخل فيما يقولون به بإلغاء الخصوصية، أو وجود الظن المعبر، و أما إذا انتفى الدليل على ذلك فيه، فإنهم لا يرتابون في الاختصاص، أخذاً بظاهر اللفظ من غير معارض؛ وكفى بذلك شاهداً على التبادر، مع حكم الوجدان وشهادة العرف.

وإن شئت فاستوضح ذلك بمثل ما إذا قيل: إن جاءك زيد فأعطه درهماً، وإن سعى لك في حاجة فأعطه درهماً، فجاء وسعى في حاجة، فإنك لا تشك في أنه يستحق درهمين: درهماً لزيارته و درهماً لسعيه، وتجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعي، وسعيه المجرد عن الزيارة.

وكذا إن قيل: إن جاءك طبيب فأعطه ديناراً، وإن جاءك أديب فأعطه ديناراً، فأتى زيد وهو طبيب وأديب، فإنك تحكم بأنه يستحق دينارين، ويُفرّق بين مجيئه ومجيء طبيب غير أديب، وأديب غير طبيب.

ونحو ذلك سائر الأمثلة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية، فإن المستفاد من جملتها اعتبار الأسباب، واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل^١.

أقول: إن كان المراد أن المتبادر أن كل سبب يقتضي أن يختص مسببه به، بحيث تكون الخصوصية أيضاً داخلة في المسبب، بمعنى أن يكون قصد أنه مسبب لذلك السبب، وأن الإتيان به لأجله جزء من المأمور به، ولازم ذلك تعدد المسبب عند تعدد السبب، فهو يرجع إلى الدليل الآتي، ويأتي ما فيه.

وإن كان المراد أن المتبادر هو التعدد عند تعدد السبب، وأن ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ؛ ففيه - مضافاً إلى منع التبادر - أن هذا إنما يتمشى إذا كان

هناك لفظ، مع أن الحكم قد ثبت بالإجماع أو غيره من الأدلة الغير اللفظية، بل الألفاظ الدالة على سببية الأسباب غير محصورة.

ودعوى: تبادر ذلك من كل لفظ، فاسدة جداً، ضرورة اختلاف الألفاظ فيما يفهم منها ويتبادر، بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه، مثل ما إذا قال: إذا أمرك زيد بأمر فأت به، فقال زيد لك: صلّ غداً، ثم قال بعد ساعة: صلّ غداً، لا يفهم منه إلا إرادة صلاة واحدة، فإثبات الأصل الكلي بذلك باطل قطعاً.

الثالث: ما مرّت الإشارة إليه من أن كل سبب يقتضي اختصاص مسيبه به، بمعنى أن يؤتى بمسيبه لأجل أنه مسبب من ذلك السبب، بل هو مقتضى وجوب الامتثال، فإن صدق الامتثال عرفاً بأن يقصد تعيين ما يأتي به، فإنه لا يحصل امتثال الأمر بغسل الجنابة إلا مع قصد أنه غسل الجنابة؛ أي مسبب من الجنابة، فلو لم يقصدها أو قصد غيرها لم يعد امتثالاً، وكذا غسل الجمعة، ومقتضى ذلك وجوب الإتيان بكل مسبب بقصد أنه مسبب من السبب الفلاني، فلازم ذلك أصالة عدم التداخل.

أقول: القدر المسلّم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال: أنه يجب الإتيان بكل مأمور به بقصد أنه أمر به، وأما إنه لأجل أنه أمر به لذلك السبب أو هذا فلا، وهذا بعينه معنى القرية اللازمة في امتثال كل أمر.

ولو تعدّينا عن ذلك، نقول بلزوم قصد أنه مأمور به بذلك الأمر وهذا إلى آخر جميع الأوامر، وكيفما كان لا يستلزم عدم التداخل لجواز قصد امتثال أوامر متعددة بفعل واحد إذا طابق جميعها.

وتوضيح ذلك: أن للتداخل صوراً أربع: لأنه إما يكون بأن يقصد بالأمر الواحد امتثال الأوامر المتعددة، فيكون تداخلاً اختيارياً حاصلاً بالقصد والنية.

أو يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعاً، فيكون تداخلاً قهرياً حاصلاً

بغير إرادة واختيار .

أو يقصد البعض و يسقط معه طلب غيره الحصول الغرض بفعله ، فيكون في قوة التداخل فيه .

أو لا يقصد شيئاً منها ، بل يأتي بصورة الفعل المشترك بين الجميع ، و يغني عن الكل ؛ لأن المقصود حصول أصل الفعل كيفما اتفق .

فلو وجب في صدق الامتثال قصد خصوص الأمر ، يلزم عدم التداخل بأحد المعاني الثلاثة الأخيرة ، و أمّا بالمعنى الأول فلا ؛ لتحقيق قصد امتثال الجميع ، و توقف الامتثال على تعدد الفعل ممنوع .

بل نقول بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب أيضاً ، فيقصد بفعل واحد إيجاد مسبب هذا السبب و ذلك ، فيغتسل مثلاً غسلاً واحداً للجناية والحيض والجمعة .

هذا ، مع أن جميع المسببات الواردة في الشريعة ليست من العبادات المتوقفة على قصد الامتثال والتعيين .

الرابع : ما ذكره بعض سادة مشايخنا في بعض فوائده ، من اتفاق الفقهاء - عدا من شدّ - عليه ، فإنهم قطعوا به ، واستندوا إليه في جميع أبواب الفقه ، و أرسلوه إرسال المسلمات ، و سلكوا به سبيل المعلومات ، و لم يخرجوا عنه إلا بدليل واضح أو اعتبار لائح ، و ربما تركوا الظواهر بسببه ، و طرحوا النصوص لأجله ، كما صنعه جماعة في تداخل الأغسال وغيره ، و لم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ، فلو ذهب أحد إلى التداخل في شيء طالبوه بالدليل ، و ليس ذلك إلا لكونه من الأصول المسلمة والقواعد المعلومة ، وإلا لكان الأمر بعكس ما صنعوه . و خلاف ما قرّروه ؛ لأن الأصل فيما دار بين الاتحاد و عدمه هو الاتحاد ، و ما يتفق لبعضهم من الاستناد إلى الأصل فيما قالوا فيه بالتداخل ، فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ، و لاشك في أن

الأصل فيه هو الاتحاد^١.

أقول: قد أشرنا إلى أنّ الألفاظ المشتملة على الأسباب والمسببات مختلفة غاية الاختلاف، وليست محصورة في نوع واحد. فمنها: ما يظهر منه التعدد وعدم التداخل. ومنها: ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد. ومنها: ما لا يفهم منه شيء من الأمرين. ومع ذلك، فالدليل الخارجي من الإجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل أو عدمه متحقق.

و على هذا، فإن أريد اتفاق جماعة من الفقهاء أو جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد، وجعله أصلاً فيه، فهو كذلك، ولكن لا يثبت منه أصالة عدمه مطلقاً، كما هو المطلوب؛ لجواز استنادها في تلك الموارد إلى دلالة لفظ أو دليل خارجي.

وإن أريد اتفاقهم عليه مطلقاً، وجعله بنفسه أصلاً، فهو ممنوع جداً، بل إن هو إلا محل النزاع، وكلام الأكثر بل جميع القدماء خالٍ عن ذكر ذلك الأصل وإن عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لإجماع أو دليل آخر.

وكفى بذلك شاهداً: ما ادعاه من ترك الظواهر، وطرح النصوص الدالة على التداخل في بعض الموارد، فإنه لو كان المعول فيه هو مجرد الأصل، لم يترك الظاهر والنص لأجله قطعاً؛ إذ الأصل لا يعارض الظاهر فكيف النص. وبالجملية: ما ذكره من اتفاقهم على ذلك الأصل من حيث هو، وكونه عندهم من القواعد المسلمة، ممنوع جداً.

الخامس: ما ذكره أيضاً، وهو: استقرار الشرعيات في أبواب العبادات والمعاملات.

قال رحمه الله : فإن المدار فيها من الطهارات إلى الديات على تعدد المسببات إذا تعددت أسبابها ، عدا النزر القليل ، المستند إلى ما جاء فيه من الدليل ، على اختلاف في أكثره ، وشك في أغلبه ، وإنك متى تجاوزت ذلك ، وارتقيت في الأسباب ، وجدتها على ما وصفناه من غير شك ولا ارتياب .

ولذا ترى أن أسباب الصلاة والزكاة والصوم والحج والأيمان والنذور والديات والحدود وغيرها على كثرتها ، كثيراً ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت ، وهي مع هذا متعددة متغيرة ، كالصلاة المتوافقة من فائتة وحاضرة ، والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل ، الراتبة وغير الراتبة ، الموافقة وغيرها ، وكصلاة الفجر مع الطواف ، والزلزلة مع الكسوف ، والعيد مع الاستسقاء ، وكذا أنواع الصيام من القضاء والكفارة وأفرادهما المتكثرة ، وأقسام الزكاة ، مثل زكاة المال والفطرة وأفرادهما الكثيرة ، والديون المستقرة في الذمة بأسباب مختلفة ، كالبيع والصلح والإجارة ، وغير ذلك من صور اجتماع الأسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره ، فإن البناء في جميعها على التعدد ، بحيث لا يحتمل فيها التداخل ، والاكتفاء بالواحد عن المتعدد ، كصلاة واحدة عن ألف صلاة ، وصوم يوم عن ألف يوم ، أو دفع دينار بدلاً عن قنطار ، ولو أن أحداً حاول ذلك ، لكان مخالفاً لقانون الشريعة ، خارجاً عن الدين والملة .

ولاندعي أن الأسباب كلها بهذه المثابة ؛ فانها تختلف جلاءً أو خفاءً ، ولكن الفحص والاستقراء وتبعية الجزئيات التي لا تخصي يكشف عن استناد الأمر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع ، وليس إلا أصل عدم التداخل .

وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية ، وذلك ليس من الظن والقياس في شيء^١ .

أقول: يرد عليه - بعد المعارضة بثبوت التداخل، وبنائهم عليه في كثير من الأبواب، بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بني فيه على العدم، كأبواب الوضوء والغسل والتطهير من الأخبات، والنذور والأيمان، كمن حلف ألف مرة على فعل واحد، أو ترك أمر واحد، أو نذره، والحدود، كمن شرب قبل الحد مرات، أو قذف كذلك، أو زنى، فظاهر أنه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئاً - أنه على فرض التسليم لا يكون ذلك إلا من باب إلحاق الشيء بالأعم الأغلب، وهو ليس إلا من الظن الغير ثابتة حجيته.

ألا ترى أنه بعد ثبوت أصل الطهارة الأولي للأشياء، لو حكم الشارع بنجاسة أكثر الأشياء، بحيث لم يبق محل للشك إلا قليل، لا يحكم بنجاسته. وبالجملة ليس ذلك - لو سلمت الغلبة - إلا من الظنون التي لم تثبت حجيتها، وهذا ظاهر جداً.

السادس: ما ذكره أيضاً، وهو أن اختلاف المسببات إما أن يكون بالذات، كالصوم والصلاة، وصلاة الفجر والظهر؛ أو بالاعتبار، كصلاة الفجر أداءً وقضاءً.

والاختلاف في الثاني ليس إلا اختلاف النسبة والإضافة إلى السبب، فإن صلاة ركعتين بعد الفجر ممن عليه صبح فائتة، صالحة لها وللحاضرة، وإنما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها إلى دخول الوقت وخروجه، فإن أضيفت إلى الأول كانت أداءً وإلا قضاءً، ومثل ذلك الاختلاف يتحقق في كل ما ينفي فيه التداخل؛ لأن المفروض فيه اختلاف الأسباب التي تختلف معها النسبة.

ثم إنه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضياً للتعدد في مورد واحد، كان مقتضياً له في غيره؛ لأن المعنى المقتضي للتعدد يتحقق في الجميع، قائم في الكل من غير فرق، فيكون الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب، ولا يلزم منه امتناع التداخل؛ لأنه إنما يلزم لو كان اختلاف النسبة سبباً تاماً للتعدد، وليس كذلك، فإنه مقتض له، والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع، وهو

موجود في كل ما يثبت فيه التداخل، فإننا لانقول به إلا على تقدير وجوده .
و تحقيق ذلك : أن الأسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية، و
اختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح، بمعنى : أنه ظاهر فيه، فإذا دل الدليل
على التداخل، علم أن المصلحة في الجميع واحدة، وأن الإضافة غير مؤثرة^١ .
أقول : هذا إنما يتم لو علم المعنى المقتضي للتعدد فيما علم فيه التعدد،
والعلم به ممنوع، و مجرد اختلاف النسبة لا يدل على أنه هو المقتضي، بل لعله
شيء آخر لانعلمه، و ليس ذلك إلا من باب إثبات العلية بالمناسبة، الذي هو من
أضعف^٢ أفراد القياس، هذا .

ثم إنه قد يستشهد لأصالة عدم التداخل : بفحوى الأخبار الواردة في تداخل
بعض الأسباب، حيث تضمنت الجواز والإجزاء الظاهرين في الرخصة في
الجمع، و أن الأصل فيها التعدد .

و في حديث زرارة في الأغسال : «إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزاءك
عنها غسل واحد»^٣ .

قيل : وفيه تنبيه لطيف على أن ذلك مخصوص بالغسل، وإلا لقال : حق
واحد، فإنه أعم وأعود، وأدخل في اللطف والامتنان وإرادة اليسر
والتوسعة، فعلم أن سائر الحقوق ليست كذلك .

بل قيل : إن في ورود النقل بالتداخل شهادة بأن المحتاج إلى التذكر هو
التداخل^٤ .

أقول : لادلالة للجواز والإجزاء على ما رامه ؛ إذ القائل بالتداخل لا يريد

١ : فوائد الأصول : ١٢٣ فائدة ٣٧ .

٢ : في «هـ»، «ب»، ضعيف .

٣ : الكافي ٣ : ٤١ / ١، التهذيب ١ : ٢٧٩ / ١٠٧ و ٤٦٣ / ١٦٢، الوسائل ٢ : ٩٦٣ أبواب الاغسال المستونة

ب ٣١ ح ١ وراجع أيضاً ٢ : ٥٦٦ أبواب الحيض ب ٢٣ .

٤ : فوائد الأصول : ١٢٣ فائدة ٣٧ .

زائداً عليهما، ويقول بجواز التعدد أيضاً، بل قد يقول بأفضليته في بعض الموارد، ولادلالة لهما على أن الأصل فيها التعدد أصلاً، بل يدلان على جواز التعدد أيضاً.

ألا ترى قوله عليه السلام: «يجزيك غسل ثوبك مرة»^١ فإنه لادلالة فيه على أصالة المرتين أصلاً، وهو ظاهر جداً.

وأما حديث زرارة، فلا تنبيه فيه أصلاً، فإن ما ذكره في وجه التنبيه إنما كان صحيحاً لو قلنا بتحقيق التداخل في كل مورد، ونحن لانقول به، بل نقول: إن الأصل ذلك، وكم من مورد لم تتداخل فيها الأسباب في الشرعيات، فكيف جاز أن يقول: حق واحد؟!

وأما ورود النقل بالتداخل، فإنما هو لأجل سؤال الراوي، مع أنه خلط في النزاع؛ إذ لانزاع في حصول الامتثال بالتعدد، ولا خفاء لأحد فيه حتى يحتاج إلى السؤال، وإنما الخفاء في الواحد، فهو المحتاج إلى البيان، وأين ذلك من الأصل؟!

فوائد:

الأولى: إجزاء الواحد وأصالة التداخل إنما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الأول، كما لو بال ونام قبل التوضؤ للبول، ووطأ في الحيض مرة ثانية قبل التكفير للأول، وغسل يوم الجمعة للتوبة قبل غسله للجمعة، وهكذا.

وأما مع المسبوقية، فلا شك في أصالة عدم التداخل؛ إذ امتثال الأمر الثاني لا يحصل إلا بذلك، وكذا تأثير السبب الثاني في السببية، وهذا ظاهر جداً، فلو

١: ورد مضمونه في التهذيب ١: ١٣٤٩/٤٢٤، وص ٧٤٨/٢٥٨، الوسائل ٢: ١٠٢٩ أبواب النجاسات ب ٢٢ ح ٢.

بال و توضع ثم نام، يتوضاً ثانياً، و كذا لو وطأ و كفر ثم وطأ، كفر ثانياً.
و يظهر من كلام بعضهم في مسألة الوطء في الحيض: عدم التكرار مع
المسبوقية أيضاً^١، و هو فاسد.

الثانية: لاشك في تعدد المسببات بتعدد الأسباب مع اختلاف المسببات
نوعاً، كقوله: من بال فليتوضأ، و من جامع فليغسل.

نعم قد يكون اختلافهما بالجزئية و الكلية، نحو: من أفطر في
نهار رمضان فليطعم ستين مسكيناً، و من أفطر في قضائه فليطعم عشرة
مساكين.

و مثله قوله ﷺ: «من وطأ في أول الحيض فليتصدق بدينار، و من وطأ في
وسطه فليتصدق بنصف دينار، و من وطأ في آخره فليتصدق بربع دينار»^٢
فوطأ في الأزمنة الثلاثة، فهل تتداخل المسببات حينئذ أم لا؟ يحتمل الأمران، و
الأظهر من ملاحظة فهم العرف هنا عدم التداخل.

الثالثة: هل تتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزم فيه القصد و النية على
قصد المتعدد و نيته، أو على عدم قصد عدم التداخل و لو مع الغفلة عن البعض أو
الذهول، أو يتداخل و لو قصد عدمه؟ الظاهر هو الثالث إذا قصد بالفعل امتثال أمر
الشارع، إلا فيما ثبت فيه اشتراط قصد السبب أو وصف لا يتحقق إلا بالقصد،
فيتوقف التداخل حينئذ على قصد المتعدد.

أما الأول: فلعدم توقف صدور الفعل، و لاحصول الامتثال على قصد
خصوص الأمر إذا قصد إطاعة الأمر و لو بأمر آخر، كما صرح به المحقق
الخوأنساري في بحث تداخل الأغسال من شرح الدروس^٣، و بيّناه أيضاً في

١: السرائر ١: ١٤٤.

٢: ورد مضمونه في التهذيب ١: ١٦٤/٤٧١، والاستبصار ١: ١٣٤/٥٩، الوسائل ٢: ٥٧٤

ابواب الحيض ب ٢٨ ح ١.

٣: مشارق الشموس: ٦٣.

بحث نية الوضوء من كتاب مستند الشيعة ^١.

و أما الثاني : فوجهه ظاهر ، و ظهر من ذلك أنّ التداخل في الأغلب قهري .
الرابعة : ما ذكرناه من أصالة التداخل إنما هو الموافق للأصل ، و إلا فقد
توجد القرينة في نفس الخطاب أو من الخارج على لزوم التعدد ، فيجب اتباعه
حينئذ .

و من الأول ما مرت الإشارة إليه من قول الشارع : تجب ركعتان ؛ ثم قوله :
تستحب ركعتان ؛ فإن المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين إرادة
التعدد .

هذا إذا تعلق الوجوب و الاستحباب بنفس الفعل مطلقاً ، أمّا لو لم يكن
كذلك فلا ، نحو : يجب على المصلي كونه مع الوضوء ، و يستحب لقارئ
القرآن كونه مع الوضوء ، فإنه لا دلالة لهما على تعدد الوضوء .

و كذا إذا قال : يجب الوضوء للصلاة ، و يستحب لقراءة القرآن ، أو من أراد
الصلاة يجب عليه التوضؤ ، و من أراد التلاوة يستحب له التوضؤ ، فإنه لما كانا
شاملين لصورة اجتماع الإرادتين أيضاً ، و لا يمكن إرادة وجوب الماهية و
استحبابها حينئذ لا امتناع اجتماعهما ، فإما يخصص أحدهما بصورة عدم
الاجتماع ، أو يراد من أحدهما الفرد المغاير لما يأتي به للأول ، و لا ترجيح ، فيرجع
إلى أصالة عدم التعدد ، مع أن الترجيح للأول متعين ؛ لاستلزام الثاني استعمال
اللفظ في الحقيقة و المجاز ، و هو غير جائز .

عائدة (٣٢) في الشبهة المحصورة و الدوران بين الأقل و الأكثر

قد ذكرنا في كتبنا الأصولية كـ «المنهاج» و «شرح تجريد الأصول» و غيرهما^١ : أنه إذا تردد المكلف به بين أمور معلومة محصورة ، ولا حرج في فعل الجميع ، فالعمل على أصل الاشتغال إن لم يكن بين هذه الأمور قدر مشترك ؛ و على أصل البراءة إن كان .

و السرّ : أن سبب العمل بأصل الاشتغال إذا كان المكلف به مردداً بين الأمرين مثلاً ، إنما هو استصحاب عدم الامتثال ، و عدم الإتيان بالمأمور به ، الخاليين عن المزيل مالم يعمل بالجميع .

و عدم معارض لهما ؛ إذ لا يتصور له معارض ، سوى أصالة عدم وجوب الآخر مثلاً بعد الإتيان بواحد ، و هذا الأصل غير ممكن الجريان ؛ لأنه لو جرى لاستلزم وجوب الأول ، و الأصل جار فيه أيضاً ، و هو أيضاً مستلزم لوجوب الآخر ، فإجراء الأصل في كل واحد يستلزم عدم إجرائه في الآخر ، و مثل ذلك باطل .

١ : منهاج الأحكام : ٢٤١ و ٢٤٢ منهاج : في أصل الاشتغال .

بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك ، فإنه لما كان الاشتغال به معلوماً غير جارٍ فيه الأصل ، يبقى أصل عدم الاشتغال بالزائد خالياً عن المعارض ، فيتعارض الاستصحابان المذكوران^١ ، لأن مرجع أصل العدم أيضاً إلى استصحاب حال العقل ، فالتعارض بين الاستصحابين .

والحاصل : أن في صورة وجود القدر المشترك يمكن استصحاب عدم وجوب الزوائد ، فيعارض ذلك استصحاب عدم الامتثال المثبت لوجوبه ، بخلاف صورة عدمه ؛ لعدم إمكان استصحاب عدم وجوب كل من الأمرين ، لمعارضته مع استصحاب عدم وجوب الآخر .

ثم بذلك يظهر : أنه لا فرق في عدم إمكان إجراء أصل الاشتغال بين ما كان القدر المشترك من الأجزاء ، كالسورة لو تردد أن الصلاة هل هي مركبة من السورة أيضاً أم لا ، أو من اللوازم ، كما إذا أمر بشيء وشك في أن المراد به هل هو الإيجاع أو الضرب ، فإن وجوب الإيجاع يقيني حيثذ ؛ لأنه لازم الضرب أيضاً ، فاللازم حيثذ يكون واجباً قطعاً ، فيبقى عدم وجوب ملزومه الأعم خالياً عن المعارض .

نعم يشترط أن يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك بهذا الأمر ، أما لو كان ثابتاً بغيره فلا يفيد ويجري أصل الاشتغال ؛ لإمكان إجراء أصالة عدم وجوبه بذلك الأمر .

وكذا ظهر مما مرّ جريان أصل البراءة فيما إذا تردد الأمر بين وجوب المطلق أو الفرد ، مع عدم وجود لفظ مطلق ، كما سيأتي بيانه في العائدة المذكورة لبيان الماهية ، ومعنى تعلق الطلب بها .

١ : في «ب» : فيعارض الاستصحابين المذكورين .

عائدة (٣٣) في معنى قوله «ع»: على اليد ما أخذت حتى تؤدّي

قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^١ على ضمان ما أخذ من مال الغير بالمثل أو القيمة بعد تلفه^٢، وعلى وجوب أدائه بعينه مع بقاءه.

فلا بد من النظر فيه أنه يتم أولاً، والنظر إما في حجتيه أو دلالته. والأولى وإن لم يمكن إثباتها من حيث السند، لكون الرواية ضعيفة بالإرسال، فإنها مروية عن النبي ﷺ مرسلاً، إلا أن اشتهارها بين الأصحاب، وتداولها في كتبهم، وتلقيهم لها بالقبول، واستدلالهم بها في موارد عديدة، يجبر ضعفها، ويكفي عن مؤنة البحث عن سندها. وأما الثانية، فنقول: إن ظاهر هذا الكلام - على الطريق المتعارف في

١: سنن أبي داود ٣: ٢٩٦/٣٥٦١، سنن ابن ماجه ٢: ٨٠٢/٢٤٠٠، مسند أحمد ٥: ٨ و ١٣، سنن البيهقي ٦: ٩٥. واستدل به الشيخ في الخلاف ٢: ١٠١ من كتاب الغصب المسألة: ٢٠ق، وابن إدريس في السرائر ٢: ٤٨١، وفخر المحققين في الإيضاح ٢: ١٦٧، والمقداد في التنقيح ٢: ٢٤٩، والسيد علي في رياض المسائل ٢: ٣٠١.
٢: في «هـ»: بقدر تلفه.

المحاورات - أن يقدر « ثابت » أو « كائن » أو نحوهما من أفعال العموم، على أن يكون خبراً مقدماً للموصول، أو جعله مبتدأ مؤخرًا، وتكون الجملة خبرية: أي ما أخذت اليد ثابت عليها كائن فيها، ككون الأعيان على محالها، نحو: زيد كائن على السطح.

ولكن لا شك أن المطلوب ليس إخباراً، وأن المراد باليد ليس نفسها، ولا بما أخذت عينه، بل المراد باليد هو ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه، بل أظهر أجزائه وأدخلها في المقام، حيث إن الأخذ يكون باليد، كتسمية الجاسوس بالعين، والترجمان باللسان.

والمراد بالموصول واحد من متعلقاته، كرده أو حفظه أو ضمانه أو نحوها. والمراد بالجملة إنشاء الحكم الشرعي أو الوضعي، فلا بد في الكلام من تجويز في اليد، وتقديرين، أحدهما: تقدير متعلق الظرف. والثاني: تقدير مضاف الموصول.

فإن جعل المضاف من الأمور الوضعية كـ « ضمان » ونحوه، يكفي تقدير « الثبوت » في الأول، فيكون المعنى: ضمان ما أخذت اليد ثابت على ذي اليد. وإن جعل غيره نحو: « الرد » أو « الحفظ » فلما لم يكن لثبوت الحفظ أو الرد على ذي اليد معنى محصلاً، فلا بد إما من جعل متعلق الظرف الوجوب، ليكون المعنى: واجب على ذي اليد رد ما أخذت أو حفظه، أو تقدير مضاف آخر للمضاف^١، ليكون المعنى: ثابت على ذي اليد وجوب رد ما أخذت أو حفظه، أو غيرهما مما لا تتقل أذهاننا إليه الحال.

وإذا عرفت ذلك، نقول: الاستدلال بالحديث على ضمان المثل أو القيمة بعد التلف إنما هو على فرض تقدير الضمان الشامل لرد العين مع البقاء، والمثل أو القيمة مع التلف، ولا دليل على تعيينه أصلاً.

١: في «هـ»، «ج»، «ح» زيادة: إليه.

فإن قيل : استدلال الفقهاء واحتجاجهم على الضمان خلفاً بعد سلف و فهمهم ذلك دليلٌ على أنه كان لهم قرينة على تقديره وإن خفيت علينا .

قلنا : مع أنه لم يعلم ذلك من جميع الفقهاء ، ولا أكثرهم وإن علم من كثير منهم ، وليس ذلك من الأحكام الشرعية التي يحكم فيها بالاتفاق بضميمة الحُدس والوجدان ، ولا يصلح عمل جماعة دليلاً لشيء ؛ لا يدل على أنه لقرينة تقدير الضمان ، بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع المحتملات عند عدم تعيين المقدّر ، أو لمظنة شيوخ تقديره ، أو لدليل اجتهادي آخر .

فإن قيل : المتبادر من هذا التركيب إثبات الضمان .

قلنا : ممنوع جداً ، ولورجعت إلى أمثال هذا التركيب التي ليس الذهن فيها مسبوقةً بالشبهة ، تعلم عدم التبادر ، مع أنه على فرض التسليم لا يفيد ، لأصالة تأخر حدوث التبادر ، حيث إن ذلك ليس من مقتضى الوضع اللغوي لهذا التركيب .

فإن قيل : ليس هنا شيء آخر يصلح أن تكون غايته الأداء إلا الضمان ؛ لعدم إمكان غيره عند التلف ، فيجب تقدير الضمان ، الذي يمكن ثبوته في صورتي بقاء العين و تلفها ، فمع البقاء يؤدي العين ، و مع التلف المثل أو القيمة .

قلنا : أداء المثل أو القيمة ليس أداء ما أخذت ، بل أداء شيء آخر ، فلا يكون «حتى تؤدي» غاية للضمان في صورة التلف أيضاً ، فإن مقتضى تقدير المفعول أن يكون مفعول «تؤدي» أو نائب فاعله على تقدير كونه بصيغة المجهول ، ما يرجع إلى الموصول ، أي ما أخذت ، ومعنى أداء ما أخذت : أداء عينه ، دون المثل أو القيمة ، بل إطلاق الأداء على الغير غير صحيح ، فلا يتحقق أدائه في صورة التلف أصلاً .

و على هذا تكون الرواية لبيان حكم صورة البقاء ، لا يعلم منها حكم صورة التلف . ولا يلزم أن يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة ، ولما لم يكن لتقدير الردّ أو الأداء معنى سلساً ، إذ ليس قولك : يجب أداء ما أخذ ، أو رده

حتى تؤدي أو رده، بسلس، فالأظهر تقدير الحفظ من الضياع والتلف أو نحوه .
وعلى فرض عدم تعيين تقدير ما أخذت للمفعول، فلا شك في إجماله، و
معه فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعاً.

فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل أو القيمة؛ بل في دلالاته على
وجوب أداء العين مع البقاء نظر؛ لأن الاستدلال له بها إما لأجل تقدير الأداء و
الرد، وهو غير معلوم، لجواز تقدير الحفظ ونحوه، فيكون معنى الحديث:
يجب على ذي اليد حفظ ما أخذت إلى زمان أدائه.

أو لأجل قوله: «حتى تؤدي» ولا دلالة له أيضاً؛ لأن وجوب الحفظ مثلاً
إلى زمان الأداء لا يدل على وجوب الأداء، كما إذا قال الشارع: عليك بقصر
الصلاة في السفر حتى تدخل الوطن، فإنه لا يدل على وجوب دخول الوطن
أصلاً.

ومنه يظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب رد العين أيضاً وإن كان
ذلك ثابتاً بأدلة أخرى.

مع أن في الرواية إجمالاً من وجهين آخرين، يشكل التمسك بها في بعض
الموارد التي تمسكوا بها على فرض تعيين تقدير الرد أو الضمان:

أحدهما: باعتبار الأخذ، فإنهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه
التصرف في مال الغير ولو لم يصدق عليه الأخذ أيضاً، وإثباته من الرواية
مشكل.

و ثانيهما: باعتبار المؤدى إليه، الذي يجب تقديره أيضاً، فهل هو المالك، أو
من ناب منابه من الوكيل والمولى، أو من أخذ منه، ولو كان غاصباً؟ ويشكل من
هذه الجهة أيضاً التمسك بها في بعض الموارد، و التمسك في جميع الموارد بالله
الواحد.

عائدة (٣٤)

في بيان معنى البدعة و التشريع و حرمتها

ترى الفقهاء كثيراً ما يحكمون في بعض الأفعال أنه بدعة و تشريع ، و لأجل ذلك يحرمونه .

و لا بد في تحقيق ذلك من بيان البدعة و التشريع و بيان حرمتها .
فنقول و بالله التوفيق : إنه لا شك في حرمة البدعة في الدين ، و إدخال ما ليس من الشرع فيه ، و عليه إجماع الأمة ، بل هو ضروري الدين و الملة .

روى ثقة الإسلام في جامع الكافي عن النبي ﷺ أنه قال : « كل بدعة ضلالة ، و كل ضلالة في النار »^١ .

و روى فيه أيضاً ، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنه قال : « إنما بدء و قوع الفتن أهواء تُتبع ، و أحكام تُبتدع ، يخالف فيها كتاب الله ، يتولى فيها رجال رجالاً »^٢ الحديث .

و فيه أيضاً ، عن النبي ﷺ : « إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه ،

١ : الكافي ١ : ٥٦ / ١٢ ، الفقيه ٣ : ٣٧٤ / ١٧٦٨ ، الوسائل ١١ : ٥١١ أبواب الأمر والنهي وما يناسبها ب ٤٠ ح ١ .

٢ : الكافي ١ : ٥٤ / ١ نهج البلاغة : ٨٨١ خطبة ٥٠ .

فمن لم يفعل فعليه لعنة الله^١.

وفيه أيضاً: «من أتى ذا بدعة فعظمه، فإنما يسعى في هدم الإسلام»^٢.
وفيه أيضاً، عنه عليه السلام: «إذا رأيتم أهل البدع والريب من بعدي، فأظهروا البراءة منهم»^٣ الحديث.

وفيه أيضاً، عنه عليه السلام: «أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة» قيل: يا رسول الله، وكيف ذلك؟ قال: «إنه قد أشرب قلبه من حبّها»^٤.

وفيه أيضاً: أنه قيل للكاظم عليه السلام: بما أوحّد الله؟ قال: «لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^٥.

والمهم تحقيق معنى «البدعة» ومصادقها.

فإنني أراه مشتبهاً على كثير من الأعلام، فإنهم يقولون: إن الفعل الفلاني لم يثبت من الشرع، فلو فعل لا بقصد العبادة والثبوت من الشارع وإطاعته، فهو لغو لاثواب عليه ولا عقاب، وإن فعله أحد بقصد العبادة والإطاعة وباعتقاد ذلك، يكون حراماً موجباً للعقاب؛ لأنه يكون بدعة وتشريعاً.

ومقتضى ذلك: أن البدعة هي كل فعل يُفعل بقصد العبادة والمشروعية وإطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع.

ولامعنى محصل لذلك؛ لأنّ ذلك الفاعل بهذا القصد إما له دليل على مشروعية هذا الفعل وكونه عبادة وإتيان به طاعة، أم لا.

١: الكافي ١: ٥٤/٢، المحاسن: ١٧٦/٢٣، الوسائل ١١: ٥١٠ أبواب الأمر والنهي وما يناسبها ٤٠

ح ١.

٢: الكافي ١: ٥٤/٣، عقاب الأعمال: ٦/٣٠٧، الفقيه ٣: ٣٧٥/١٧٧١، الوسائل ١١: ٥١١

أبواب الأمر والنهي وما يناسبها ٤٠ ح ٧.

٣: الكافي ٢: ٣٧٥/٤.

٤: الكافي ١: ٥٤/٤.

٥: الكافي ١: ٥٦/١٠.

فعلى الأول فلا بحث عليه إجماعاً بل ضرورة، ولا عقاب وإن لم يثبت هذا الدليل عند غيره؛ لأنّ كلاً مكلف بما أدّى إليه نظره، ومن هذا القبيل اجتهادات جميع المجتهدين، مع أنهم يؤجرون عليه ويثابون.

وعلى الثاني: فلا معنى لقصد العبادة والطاعة؛ إذ القصد ليس أمراً اختيارياً، والاختياري هو الإخطار بالبال والتصور، ومجرد ذلك بدون التصديق بذلك لا يثمر ثمراً، بل يكون معتقداً لعدم شرعيته، فكيف يمكن اعتقاد الشرعية؟! مع أنه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصور ذلك وإخطاره بالبال محرماً.

وبالجملة: الفعل الذي لم يدل دليل فاعله إلى شرعيته إما يفعله من غير اعتقاد شرعيته، فلا دليل على حرمة ولو تصور أو خطر بباله الشرعية، أو يفعله باعتقادها، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بدليل.

وبعض ذلك صرح المحقق «الخوانساري» في شرحه على «الروضة البهية» في مسألة استيعاب جميع الرأس بالمسح، حيث قال في الأصل (نعم يكره الاستيعاب، إلا أن يعتقد شرعيته) قال: أي وجوبه أو استحبابه، فيحرم فعله بهذه النية، لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع، أو يحرم ذلك الاعتقاد، وفيهما تأمل.

أما في الثاني: فلأنّ الاعتقاد لا بد أن يكون ناشئاً من اجتهاد أو تقليد، وإذا كان كذلك فلا وجه لحرمة، غاية الأمر أن يكون خطأ، ولا إثم على الخطأ عندهم، إلا أن يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات.

وفيه - مع أنه ليس كذلك - أنه يلزم حينئذ الحكم بكفر معتقده، لا بتأيمه فقط، مع أنّ الظاهر أنه لا يقول به أحد.

وأما في الأول: فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة، مع اعتقاد شرعيته باجتهاد أو تقليد إن فسد الاعتقاد، إلا أن يعلم خلافه ضرورة من الدين، وإلا لأشكل الحكم في كثير من الاجتهادات.

و يمكن أن يقال : إن اعتقاد شرعية امتثال^١ هذه الأمور إن كان بناؤه على فساد أصل الدين ، والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه ، كما إذا اعتقدها العامة ، فكما يحرم عليه ما اعتقده من أصل الدين ، لظهور تقصيره فيه ، فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع و فعله أيضاً ، فتقصيره في الأصل .

وإن كان مع صحة أصل الدين ، كما إذا اعتقدها الإمامي ، فهي من ظهور الفساد على طريقته ، بحيث لا يعتقدها إلا من قصر حق التقصير في التأمل والاجتهاد ، وإذا كان كذلك ، فلا بد في الحكم بحرمة اعتقادها ، و فعلها عبادة .

و حكمهم بعدم الإثم على الخطأ إنما هو إذا لم يكن بهذه المرتبة بالفساد ، و هذا تجويز لحكمهم بالحرمة ، و دفع للإشكال عنهم .

و أما مستندهم فيه : فيمكن أن يكون ما ورد من الأخبار في باب البدع^٢ ، و أن «كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار»^٣ إذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الأمور ، و كذا فعلها عبادة ، سواء كان مع فساد أصل الدين أو بدونه ، فتأمل^٤ . انتهى كلامه رفع قدره و مقامه .

أقول : تقرير ما ذكره في التوجيه : أنه إذا اعتقد الشرعية يعلم أنه قصر في السعي والاجتهاد ، وإلا لما خفي عنه ، لوضوح المأخذ ؛ وإذا كان مقصراً ، يكون اعتقاده وعمله محرماً . ولذا تراهم يذكرون ذلك في مقام لا دليل على الشرعية مطلقاً ولا خلاف ، و أما ما كان فيه دليل ولو كان ضعيفاً في نظر الآخر ، أو خلاف لا يقولون بمثل ذلك .

و فيه بعد الإغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير ، فإن منهم

١ : في «ب» : أمثال .

٢ : الكافي ١ : ٥٤ ، ٥٦ ، و ٢ : ٣٧٥ .

٣ : الكافي ١ : ١٢ / ٥٦ .

٤ : شرح الروضة البهية : ٣٣ ، الروضة البهية ١ : ٢٨ في الهامش .

من ذكره في غسل الوجه في الوضوء مرتين^١، وفي ذكر تكبير الركوع و السجود في حال الهوي^٢، مع أن فيهما خلافاً وعليهما دليلاً. أولاً: أنه لا شك أن الاعتقاد ليس بأمر اختياري، وله مراتب مختلفة في الضعف والشدة، فإن بملاحظة دليل من دون فحص يحصل نوع اعتقاد، ثم إذا فحص - ولو لم يكن غاية ما يمكن - يزيد الاعتقاد، وإذا فحص غايته يصير أشد، وليس شيء منها بالاختيار.

فمن قصر في السعي واعتقد شيئاً بقليل فحص يكون هو نتيجة فحصه، فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد.

نعم يمكن أن يقال: إنه مؤاخذ في الافتصار على الفحص، وهو أمر آخر غير الاعتقاد.

بل لا وجه لحرمة الفعل أيضاً؛ إذ لا حرمة في الفعل نفسه من حيث هو، و لذا لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية، ولا مع عدم اعتقادها الحاصل بالفحص، و لا في هذا الاعتقاد؛ لأنه أمر لازم حاصل من ملاحظة الدليل، فلم يكن حراماً؟^٣ مع أنه لا يقارن الفعل حينئذ من الاعتقاد أزيد مما اقتضاه فحصه وسعيه؟

نعم قد يعرض للفعل جهة محرمة لولا ثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد، وهو أمر آخر، فيحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية أم لا، كقول: «آمين في الصلاة إن لم يكن دعاءاً، و كالتكلم بالفارسية في القنوت، حيث إن الأصل حرمة التكلم في الصلاة بغير ما ثبت جوازه، بخلاف ما إذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك، كترك قراءة الشعر في الصوم، فإنه لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية قطعاً، فكذا لو اعتقده نوع اعتقاد ولو لأجل ذلك الاعتقاد.

١: كالمحقق في الشرائع ١: ٢٣، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٢٣١، والميرزا القمي في غنائم الأيام: ٢٧.

٢: أنظر الجواهر ١٠: ١٠٤.

٣: في «ب»، «ج»: فلم يكن جميعها حراماً.

و ثانياً: أن المكلف إما يلتفت إلى أنه مقصّر، ويخطر ذلك بباله، أولاً، فعلى الأول: لا يحصل له الاعتقاد. وعلى الثاني: لا وجه للحرمة.

فإن قيل: الفعل في نفسه وإن لم يكن حراماً، ولا ذلك الاعتقاد، ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد؛ ولكن يحرم الفعل لأجل هذا الاعتقاد، حيث إن منشأ الاعتقاد ليس دليلاً شرعياً، فجعله دليلاً والإتيان بالفعل لأجله محرّم.

قلت: إن أردت بجعله دليلاً، التلطف بأنه دليل، فهو ليس بأمر محرّم، وإن أردت اعتقاد كونه دليلاً، فحصول الأزيد مما يقتضيه هذا الدليل محال، كما أن تخلف ما يقتضيه أيضاً كذلك.

فإن قلت: يدخل حينئذ في التشريع والبدعة.

قلنا: لا نسلم، ومن أين علم صدق البدعة المحرّمة على مثل ذلك؟ مع أنه لا يزيد اعتقاده عمّا يقتضيه دليله.

فإنه إذا أتى أحد بالقنوت في الركعة الأولى، لا من جهة قول الشارع بخصوصه، بل من جهة كونه دعاءً، وجواز الدعاء في الصلاة مطلقاً، يكون جائزاً قطعاً. وكذا إذا أتى به لأجل حديث دلّ عليه، ولم يجد له معارضاً مقاوماً بزعمه بعد الفحص.

ولو وجد حديثاً، واحتمل له معارضاً ولم يفحص عنه، فإنه لا يقنّت في الأولى حينئذ إلا باعتقاد وروده من الشرع وروداً مجوزاً له المعارض، ومحتماً عنده عدم تماميته، فلم يكن ذلك حراماً؟ وسببية^١ هذا الحديث لا يمكن أن تكون تامة عنده قطعاً.

هذا كله، مع أن الأنظار متفاوتة جداً، فحكم المجتهد بأن كل من أفتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو مقصّر لا وجه له؛ إذ قد يكون المأخذ واضحاً عند واحد، خفياً عند آخر، بل كثيراً ما ترى المسألة مجمعة عليها، بل ضرورة عند واحد، و

١: في 'ج'، 'ح': مسببة.

على خلاف ذلك عند آخر .

والتحقيق : أن كل فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الإتيان به باعتقاد أنه من الشرع ، ولكن يمكن فعله بإزاء أنه من الشرع ، أو جعله شرعاً للغير ، وهو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقد المتشريع ، وهذه هي « البدعة » .

ولذا تطلق « البدعة » على ما ابتدعه خلفاء الجور ، كالأذان الثالث يوم الجمعة ، وغسل الرجلين ، وتثليث غسل الوجه في الوضوء ، وصلاة الضحى ، والجماعة في النوافل ، ونحو ذلك ، مع أنهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع ، وإنما أدخلوه في الدين إدخالاً ، بل وإن اعتقدوه أيضاً .

وبالجملة : المناط في الابتداء والتشريع والإدخال في الدين : وضع شيء شرعاً للغير ، وجعله من أحكام الشارع له لا لنفسه ؛ لأنه غير ممكن .

فالبدعة فعل قرره غير الشارع شرعاً لغيره من غير دليل شرعي ، ولا شك في كون ذلك « بدعة » كما ترى إطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة ، مع أنه تدليس وإغراء وكذب وإفراء ، فيكون محرماً قطعاً .

وأما ما لم يكن كذلك ، فإطلاق البدعة عليه غير معلوم ، ولم يثبت كونه بدعة وتشريعاً .

قال « الصدوق » - رحمه الله - في من لا يحضره الفقيه ، في باب حد الوضوء : والوضوء مرة مرة ، ومن توضأ مرتين لم يؤجر ، ومن توضأ ثلاثاً فقد أبدع^١ . انتهى .

ففرق بين ما لم يثبت من الشرع وبين البدعة ، وجعل المرتين ما لم يثبت من الشرع ، ولذا نفى الأجر عنهما .

بل صرح في موضع آخر من أبواب الوضوء : أن من توضأ مرتين مرتين ، فقد تعدى حدود الله ، وقال : ﴿ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾^٢ وجعل ثلاث

١ : الفقيه ١ : ٩٢ / ٢٩ .

٢ : الطلاق ٦٥ : ١ .

مرات من البدعة؛ لأنها ما ابتدعه العامة، فقال: و من تواً ثلاثاً فقد فعل البدعة^١.

و هذا صريح في أن كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة، و مقتضى إطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد المشروعية و اعتقادها، بل إذا وضعها لغيره كذلك يكون بدعة، و من أتى به فيكون آتياً بالبدعة.

ولكن يشترط في إبداع الغير فعله لأجل أنه مشروع، لا مطلقاً، فمن غسل وجهه ثلاثاً لأبنة الوضوء، لا يكون مبتدعاً، هذا.

و أما الفعل الذي لم يثبت من الشرع، و يفعله أحد من غير إرادة شرعيته للغير، فلا يحرم من هذه الجهة أصلاً و لو قارنه شيء من الاعتقاد بالشرعية. نعم قد يكون محرماً فعله إذا لم يثبت من الشرع من جهة أخرى، و لا كلام فيه.

عائدة (٣٥)

في بيان معنى قولهم (ع) : يجزيك كذا

قد ورد في الأحاديث قولهم عليهم السلام : «يجزيك كذا» أو «يجزي كذا» أو «أجزأه كذا»^١.

ولاشك في كفاية ما حكموا بإجزائه عن المأمور به ، واجباً أو مستحباً ، وإنما الكلام في أنه هل يدل على عدم كفاية الأقل منه وأنه أقل ما يجزئ ، أم لا؟
ظاهر جماعة من المتأخرين الأول^٢ ، فيستدلون به على عدم كفاية الأقل ، و يعارضون به ما دل على جواز الاجتزاء بالأقل .

قال في «المدارك» في مسألة مقدار الجبهة للسجود : والإجزاء إنما يستعمل في أقل الواجب^٣.

وقال بعضهم بعدم الدلالة^٤.

وهو الصحيح ؛ إذ لا دلالة على ذلك بوجه من الوجوه ؛ فإنَّ الإجزاء بمعنى

١ : أنظر التهذيب ١ : ٢٧٩/١٠٧ ، وص ١٦٧/٦٠ ، والاستبصار ١ : ١٧٧/٦٠ ، وص ١٦٠/٥٥ ، و
ص ١٤٩/١٣٩ و ١٤٠.

٢ : منهم ابن إدريس في السرائر ١ : ٢٢٥ ، والشهيد في الذكري : ٢٠١ ، والدروس : ٣٩ .

٣ : مدارك الأحكام ٣ : ٤٠٥ .

٤ : كالشهيد الثاني في روض الجنان : ٢٧٥ ، والمقاصد العلية : ١٥٢ ، والشيخ البهائي في الحبل المتين :

٢٤٢ ، والسبزواري في كفاية الأحكام : ١٩ ، والمحدث البحراني في الحقائق ٨ : ٢٨٠ .

الكفاية والإغناء، يقال: يجزىك ذلك^١، أي: يكفيك. قال في القاموس: وجزى الشيء يجزي مجزياً كفى، و عنه قضاء، و أجزى كذا عن كذا: قام مقامه^٢.

و قال في الصحاح: جزى عني هذا الأمر أي قضى، و في حديث أبي بردة بن نيار: «تجزى عنك و لا تجزي عن أحد بعدك»^٣ أي تقضي^٤.

و قال في مادة جزء: و جزأت بالشيء جزءاً أي اكتفيت به، إلى أن قال: و أجزأت عنك شاة لغة في جزت، أي قضت، و اجتزأت بالشيء، و تجزأت به، بمعنى: إذا اكتفيت به، و أجزأت عنك مُجزاً فلان أي أغنيت عنك مغناه^٥.

و في مجمع البحرين: سميت - أي الجزية - بذلك؛ لأنها قضاء منهم لما عليهم. و قيل: لأنها يجتزأ بها و يكتفى بها منهم. يقال: أجزأتي الشيء كفاني، من جزأ بمعنى كفى، إلى أن قال: و يجزيه التيمم ما لم يحدث، يقرأ بضم المثناة من الإجزاء، و بفتحها بمعنى كفى، و مثله يجزيه المسح ببعض الرأس^٦. انتهى.

و لاشك أن كون الشيء كافياً أو مغنياً لا يدل على عدم كفاية الأقل منه، ولذا يصح استعماله مع الأقل و الأكثر، بل هوشائع كثيراً، سيما الأول. قال في السرائر: و أقل ما يجزيه من الركوع أن ينحني إلى موضع يمكنه^٧.

و قال في دعائم الإسلام: و أكمل ما يجزي أن تصيب الأرض من جبهتك

١: في «ه»، «ح»: يجزي لك ذلك.

٢: القاموس المحيط ٤: ٣١٤.

٣: صحيح مسلم ٣: ١٥٥٢ ح ٩٥٥، صحيح بخاري ٧: ١٣٢ بتفاوت.

٤: الصحاح ٦: ٢٣٠٢.

٥: الصحاح ١: ٤٠.

٦: مجمع البحرين ١: ٨٥ و ٨٧.

٧: السرائر ١: ٢٤٠.

مقدار درهم^١.

إلا أن يقال: إن الإضافة في الأول بيانية، أي أقل شيء هو ما يجزيه، و المراد في الثاني أقل ما يجزي في تحصيل الأكمل، فتأمل.

و أما ما ادعاه في المدارك من استعمال الإجزاء في أقل الواجب؛ فلو سلّم لم يفد؛ إذ الاستعمال أعم من الحقيقة، وإن أراد أن الاستعمال حقيقةً منحصر فيه، فهو ممنوع.

و قد يتوهم بل يدعى التبادر، فإنه إذا قال الطبيب: يكفيك أو يجزيك مثقال من هذا الدواء؛ لا يكتفي بالأقل قطعاً، وكذا إذا قيل لأحد: يكفيك لمؤونة سفرك هذا مائة دينار، فلا يكتفي بالأقل، ويستصحب المائة البتة، ولذا يصح أن يقال: قدر الكفاية من المال كذا، و قدر السعة كذا، و أن يقال: يكفيك مائة دينار، بل يزيد، فلو لا اختصاص الكفاية بما لا يشتمل على الزيادة، لما جاز ذلك.

وفيه: منع التبادر، و أما عدم الاكتفاء بالأقل فيما استشهد به، فليس لأجل دلالة ما قاله الطبيب أو المخبر بعدم كفاية الأقل، بل لأجل عدم العلم بكفاية الأقل، فلا يطمئن بالبرء أو حصول المؤونة في الأقل، فلذا لا يكتفي به.

و أما قولهم: «قدر الكفاية و قدر السعة»، أو «يكفيك فلان بل يزيد» فلو سلّمت دلالاته، فلاجل القرينة، فإن الذيلين قريتان على ذلك، مع أنهما يعارضان بمثل قولك لمن قال: يكفي مائة دينار مؤونة هذا السفر: صدق، بل يكفي ثمانون أيضاً.

و بالجملة: معنى يكفيك و يجزيك أنه حسبك، كما صرح به في كتب اللغة، و صراحته في عدم الحاجة إلى الزائد واضحة.

و أما عدم كفاية الأقل، فإما عدم دلالاته عليه معلوم، أو لم تعلم دلالاته عليه، و هو أيضاً في حكم العلم بعدم الدلالة.

ثم إن هذا هو الكلام في دلالة اللفظ، وقد يكون عدم كفاية الأقل معلوماً من دليل آخر، أو من الأصل، فإن استعمال الأجزاء في الأخبار على وجوه: فورد تارة مثل قوله: «يجزي غسل الجمعة عن الجنابة»^١ فاستعمل مع «عن».

وأخرى «يجزي في الركوع سبحان الله مرة»^٢ فاستعمل مع «في» .
وثالثة: «يجزيك كذا»^٣.

فالأصل في الأول عدم كفاية الأقل؛ لأن الأصل عدم قيام فعل مقام آخر، وفي الأخيرين يختلف الأصل بحسب اختلاف المقامات، فتارة يكون مع كفاية الأقل، وأخرى مع عدمها، وعلى الفقيه ملاحظة المقامات .
هذا هو البحث في دلالاته على عدم كفاية الأقل، وعدم دلالاته .

وهاهنا بحث آخر: وهو أنه على فرض الدلالة، فهل يدل على أنه أقل الواجب - كما وقع في كلام صاحب «المدارك» - حتى إذا ورد: «أنه يجزيك في الركوع سبحان الله ثلاثاً»^٤ يكون هذا أقل الواجب، أم لا؟
الحق أنه لا دلالة لهذا الكلام بنفسه على ذلك أصلاً، فإن الأجزاء والكفاية كما يكون عن الأمر الواجب، كذلك يكون عن المستحب أيضاً، فإن كان المجزى عنه مذكوراً، فالأمر واضح؛ وإن لم يكن مذكوراً، فيحتمل الأمرين، فالحمل على أحدهما لا وجه له .

فإذا قال الشارع: «يجزيك مائة تسبيحة بعد الصلاة» يحتمل أجزاء الأمر

١: ورد مضمونها في التهذيب ١: ٢٧٩/١٠٧، وفقه الرضا: ٨٢، والكافي ٣: ٤١/١ والوسائل ١: ٥٢٥ أبواب الجنابة ب ٤٣ ح ١ .

٢: ورد هذا المضمون في الكافي ٣: ٣٢٩/٥، والتهذيب ٢: ٧٦/٢٨٣-٢٨٥، والاستبصار ١: ٣٢٣/١٢٠٥-١٢٠٧ .

٣: انظر الكافي ٣: ٢٩/١، التهذيب ١: ٦٠/١٦٧، والاستبصار ١: ٦٠/١٧٧ .

٤: الكافي ٣: ٣٢٩/١، التهذيب ٢: ٧٧/٢٨٦، الاستبصار ١: ٣٢٤/١٢١١، بتفاوت يسير، ومن المعلوم أنه أراد التمثيل فقط .

الواجبي و المندوبي ، فلا يحكم بالوجوب .

نعم إذا ورد في موضع علم فيه وجوب شيء ، ولم يعلم تحقق الأمر الاستجابي ، فيحمل على الوجوبي ؛ لأصالة عدم استحباب شيء ، فإذا قال : «يكفي ثلاث تسبيحات في الركعتين الأخيرتين» يحمل على الواجب ؛ لأصالة عدم استحباب شيء فيهما .

بخلاف ما إذا علم ذلك أيضاً ، فيكون مردداً ؛ كما في الركوع والسجود ، حيث علم فيه استحباب الزائد عن القدر الواجب ، فلو قال : يكفيك ثلاث تسبيحات فيه ، يحتمل الأمرين ، والله أعلم .

عائدة (٣٦)

في إثبات الماهية و بيان المراد منها

يذكر فيها إثبات الماهية، و المراد منها، و معنى كليتها و وحدتها و وجودها، و معنى المفهوم و المصداق، و كيفية تعلق الطلب بها، على سبيل الإيجاز و الاختصار، على النحو اللائق في هذا الفن .

فنقول و من الله التوفيق : لاشك في وجود الماهية للأشياء، فإنّ كل أحد يعلم قطعاً أنّ للأفراد الإنسانية - مثلاً - امتيازاً عن غيرها و اشتراكاً لأنفسها، و أنّ الجميع مشترك من حيث الوجود الخارجي، و الكون الواقعي في أمر، و به تمتاز عن غيرها .

و هذا أمر بديهي لا يمكن الارتباب فيه، و لذا يعرف كل أحد أنّ هذا إنسان، و هذا ليس بإنسان، و لولا ما به الامتياز الواقعي، و ما به الاشتراك الواقعي، لم يمكن ذلك .

و هذا هو بعينه مرادنا من الماهية، و لذا يعبر عنها بالقدر المشترك . و لاشك في وجود ذلك في الخارج، و إلا لم تشترك الأفراد فيها، و لا تمتاز عن غيرها، ولكن وجودها بوجود الأفراد؛ لأنّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد، كما ثبت في الحكمة المتعالية .

و معنى وجودها في الخارج بوجود الأفراد : أنّها مع وجودها متحققة قطعاً،

ولا يمكن تحققها بدونها، ولا تميزها خارجاً عنها، بل لا تنفك في الخارج عن الفرد، ولا الفرد عنها، ولا يميز بحسب الخارج عنها.

نعم يميزها العقل، بمعنى أن العقل يحكم صريحاً بأن لزيد جزءاً موجوداً لعمر وأيضاً، وليس للفرس.

وهذا هو المراد بقولهم: وجودها عقلي؛ يعني أن العقل يحكم بوجودها في الخارج، ولا يدخل في حكم الحس والإشارة الحسية.

والحاصل: أنه وإن لم يمكن أن يتحقق في الخارج أمر مشترك بين الجميع، خال عن الشخصات^١، ولكن العقل يحكم صريحاً: أنه لو جمع أفراد الإنسان كلاً أو بعضاً، وأسقط عنها المميزات جميعاً، إسقاطاً بعد إسقاط، يبقى بالآخرة جزء متحد في الجميع، لا بمعنى أنه أمر واحد يشترك فيه الجميع؛ لاستحالة ذلك، وإيجابه وحدة المتعدد، واتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء؛ بل بمعنى أن الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لهذه، ومنتبطة معها بلا اختلاف.

وهذا معنى وحدة الماهية الخارجية، أي في لحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لجزء فرد آخر، وينطبق عليه، فالماهية الخارجية متعددة بعدد الأفراد الخارجية، أي: لكل فرد في لحاظ العقل جزء، هو بعينه الجزء الذي للفرد الآخر، أي مطابق معه، وهذه الأجزاء المتعددة بعدد الماهيات، هي المعبر عنها بخصص الماهيات، وهذا التطابق أيضاً هو معنى كلية الماهية الخارجية.

و توضيحه: أن للماهية وجوداً ذهنياً باعتباره يسمّى بالمفهوم، ووجوداً خارجياً باعتباره تسمى مصداقاً.

والأول: أمر واحد لا تعدد فيه، و كلي يشترك فيه الكثيرون، بمعنى أنه ينطبق على الأمور المنكثرة الخارجية، ويصدق عليها، وهي الأجزاء المذكورة الموجودة

١: في «ب»، «ج»: الشخصات.

في الخارج بحكم العقل .

والثاني : أمور متعددة بتعدد الأفراد و كلي ، لا بمعنى أنه بالفعل كلي صادق على الكثيرين ؛ لاستحالته ، بل بمعنى أن كل حصة و جزء بحيث لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الجزء الآخر ، ويكون هو بعينه .

فمعنى كليته : أنه لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين ، وتحدد وجوداتها الذهنية ، كما صرّح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة إلهيات الشفاء^١ والفاضل اللاهيجي في أمور عامة الشوارق^٢ .

ثم لا شك أنّ متعلق الطلب لا يكون مفهوماً ، ولا الموجود الذهني ، بل متعلقه إنما هو المصادق والموجود الخارجي .

وإذا عرفت تعدد الموجود الخارجي ، وتكثره بتكثر الأفراد ، وعدم اختلاف فيما بينها أصلاً ، فإذا تعلق الطلب بماهية ، كقوله : «أعنت الرقبة» أو «جئني بالإنسان» فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المحلل كل فرد إليه في لحاظ العقل ، والموجود معه بحكمه ، المعبر عنه بالمصادق والحصة .

ولا شك أنه ليس المطلوب عند الإطلاق حصة معينة ومصادقاً معيناً ، ولا كل جزء جزء ، أي كل حصة من تلك الحصص - وبعبارة أخرى : جميع المصاديق - حتى يفيد الاستغراق ، ولا كل حصة على البدل ، حتى يفيد التخخير ، لخروج كل ذلك عن معنى الماهية ، وبعده عن ساحتها .

بل المطلوب هو هذا المصادق وهذا الجزء ، مسقطاً عنه قيد الوحدة والتعدد ، والاستغراق والتخخير ، وغير ذلك ، بل المطلوب هو ذلك المصادق .

نعم لأصالة عدم التعدد والتعيين تثبت مطلوبة الواحد ، والتخخير بواسطة حكم العقل ، لا لأجل طلب الماهية ودلالته عليه .

ويتفرع على ذلك في الفروع والأصول فروع كثيرة :

١ : الشفاء : ٢٠٧ المقالة الخامسة ، الفصل الثاني .

٢ : الشوارق : ١٤١ الفصل الثاني ، المسألة الثانية .

منها: عدم لزوم التجوز في المطلق عند حمل المطلق على المقيد .

و منها: جريان أصل البراءة إذا تردد الأمر بين الماهية والفرد المعين إذا لم يكن هناك لفظ مطلق، بل ثبت الحكم بالإجماع أو بلفظ مجمل يحتمل المطلق والمعين - على ما اخترناه في كتبنا الأصولية، من جريانها إذا كان هناك قدر مشترك^١، فإنه إذا حصل هذا التردد، يكون تعلق الحكم بالماهية بالمعنى الذي ذكرنا مقطوعاً به بشرط إمكان الإتيان بالفرد أيضاً، ويُنفى الزائد بالأصل .
ولذا تمسك المحقق الأردبيلي - قدس سره - بأصالة عدم وجوب التسبيح، و كفاية مطلق الذكر في الركوع^٢ .

وليس مقام جريان أصل الاشتغال، لثبوت الطلب لهذا الجزء من الفرد، و هو قدر مشترك بين طلب الماهية والفرد .

و كان الحكم بالتخيير أو الوحدة - عند اختيار المطلوب^٣ - بالأصل، لامن جهة طلب المطلق، حتى لا يكون المطلوب^٤ قدراً مشتركاً، و لا يكون حيثنذ فرق بينه و بين الأجزاء الخارجية الحسية، كقراءة الفاتحة، والصلاة، و غسل المخرج مرة و مرتين .

وإنما قيّدنا قطعية تعلق الحكم بالماهية بإمكان الإتيان بالفرد؛ لأنه لولاه لكان الأصل عدم تعلق الحكم بشيء منهما، فيجري أصل البراءة في المجموع .
كما إذا علم وجوب أمر، و لم يعلم أنه الذهاب مطلقاً، أو الذهاب راكباً، و لم يمكن الركوب، بل كان ممتنعاً، فلا قطع حيثنذ بوجوب الماهية، إذ لو كان الواجب الفرد لسقط^٥ وجوبه قطعاً، و بسقوط وجوبه يسقط وجوب ما في

١ : مناهج الأحكام: ٢٢٥ .

٢ : زبدة البيان: ٨٢، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٥٣-٢٥٤ .

٣ : بدل «المطلوب» في «هـ»، «ج»، «ح»: المطلق .

٤ : في «ج»: المطلق، بدل: المطلوب .

٥ : في «هـ»، «ب»: يسقط .

ضمنه أيضاً، لكونه تبعياً، فلا يعلم وجوب قدر مشترك أصلاً.

أما إذا كان التخيير باعتبار اللفظ، فلا يجري الأصل، بل هو مقام جريان أصل الاشتغال. أي: إذا تردد بين التخيير بين شيئين شرعاً أو تعيّن أحدهما، فإنه لا يجري أصل البراءة حينئذ؛ لأن الواجب في المخير وإن كان أحد الشيئين لابعينه، وهو متحقق في ضمن الواحد بعينه أيضاً، إلا أن الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين معاً، وهو أمر مخالف للأصل^١، وبه تعارض مخالفة خصوصية الآخر للأصل أيضاً^٢.

ففي كل موضع تردد الأمر بين الماهية والفرد، يتحقق القدر المشترك؛ بخلاف ما إذا تردد بين الماهية و شيء آخر والفرد، إلى غير ذلك من الفروع.

١: أي: أن الأصل عدم ملاحظة الشيئين.

٢: أي: أصل عدم ملاحظة أحدهما فقط بخصوصه.

عائدة (٣٧)

في إجراء الأصل في ماهيات العبادات والمعاملات

قد بينّا في كتبنا الأصولية^١ جواز إجراء الأصل في ماهيات العبادات والمعاملات، سواء قلنا بأن الألفاظ أسامٍ للأعم أو الصحيح، والمراد أصل عدم الجزئية أو الشرطية، لا بمعنى أن الأصل عدمهما بأنفسهما؛ لأن نسبة الأصل إلى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط و غير المركب والمشروط واحدة، بل بمعنى أن الأصل عدم تعلق حكم الجزء والشرط من الوجوب و غيره به، وبتبعيته تنفي الجزئية والشرطية.

نعم فيما احتمل كون المستعمل فيه من العبادات أو المعاملات هو المعنى اللغوي تجري أصالة نفي الجزئية والشرطية بنفسهما من غير حاجة إلى الاستبعاد، و لافرق في ذلك على القول بكونها أسامي للصحيحة أو الأعم.

نعم يعارض ذلك الأصل بأصل الاشتغال على القول بالصحيح، و لا يعارضه على القول بالأعم؛ لعدم وجوب الزائد على القدر المشترك بين الأجزاء، ولذا فرّق بعض مشايخنا في إجراء الأصل في ماهية العبادات بين

القولين، ولكن الحق عدم الفرق كما بينا في الأصول^١.
ثم إنه قد يظن أنه لما كان نفي الجزئية أو الشرطية بتبعية نفي الوجوب، فإذا
ثبت وجوب شيء بدليل من خارج - كالتسليم وترك التكفير في الصلاة - لم تجر
أصالة عدم^٢ الجزئية والشرطية.
ويدفعه: أنه قد يكون للأجزاء والشرائط أحكام أخر مخالفة للأصل تنفي
الجزئية والشرطية بتبعيتها.
مع أن أصالة عدم تعلق الأمر به بتبعية الأمر المتعلق بما يشك في كونه جزءاً أو
شرطاً له - أي عدم تعلق هذا الأمر به، أو عدم ملاحظة التوقف واعتباره - تنفي
الجزئية والشرطية مطلقاً.

١ : مناهج الأحكام : ٢٢٥ .

٢ : في النسخ زيادة : نفي .

عائدة (٣٨) في بيان أصالة الركنية

لاشك في أنّ الأصل في كل جزء من الأجزاء الواجبة للمأمور به الركنية، بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمداً أو سهواً أو جهلاً، لإيجاب تركه مطلقاً عدم الإتيان به ومخالفته الموجبة لعدم تحقق الامتثال، وإن لم يكن المكلف مقصراً في بعض الصور، فإن عدم التقصير لا يستلزم الامتثال جزماً، غاية الأمر عدم المؤاخذه في نسيانه.

وأما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمداً أو سهواً، فاثباتها بالأصل - كما ذكره بعضهم وأصرّ عليه^١ - غير صحيح؛ لأنّ زيادة شيء لا توجب عدم موافقة ما أتى به للمأمور به، والأصل عدم شرطية عدم الزيادة. نعم ثبت أصالتها بهذا المعنى في جميع أجزاء الصلاة بدليل آخر، كما نذكره في العائدة الآتية.

عائدة (٣٩) في أنّ الأصل بطلان الصلاة بزيادة جزء عمداً أو سهواً

الأصل في جميع أجزاء الصلاة بطلان الصلاة بزيادتها عمداً أو سهواً، لما رواه الشيخان الجليلان «الكليني والطوسي» بإسناديهما المتصلين إلى أبي بصير قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^١.

وما رواه أيضاً بإسناديهما المتصل الصحيح إلى زرارة وبكير قال، قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»^٢.

ولابد في تحقيق الزيادة المبطللة من بيان معنى قوله: «من زاد في صلاته» و هو يحتمل معنيين:

أحدهما: أن من زاد صلاته، بمعنى أن يصلي صلاة زائدة عما يجب عليه، كما يقال: زاد في الدار، إذا اشترى داراً أخرى أيضاً.

١: الكافي ٣: ٣٥٥، التهذيب ٢: ١٩٤/٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦/١٤٢٩، الوسائل ٥: ٣٣٢.

أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

٢: الكافي ٣: ٣٥٤/٢، التهذيب ٢: ١٩٤/٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦/١٤٢٨، الوسائل ٥: ٣٣٢.

أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

و ثانيهما : أن من زاد فيها شيئاً .

والأول يحتاج إلى كون لفظة «في» زائدة، أو إرادة الركعة و مثلها عن «الصلاة» إذ لا تبطل الصلاة بزيادة صلاة أخرى قطعاً و كلاهما خلاف الأصل، فالمعنى زاد فيها غيرها .

ولا يتوهم أنه يقتضي تقدير المفعول لقوله : «زاد» و هو غير معين ، لاحتمال الركن أو الركعة أو غيرهما ، فيسقط الاستدلال ؛ إذ المبطل هو ماهية الزيادة من غير احتياج إلى التقدير ، نحو : من أكل اليوم أو قتل فعليه كذا ، فإن الشرط مطلق الأكل أو القتل ، فالمبطل هو الزيادة ، و يكون المفعول^١ نسياً منسياً ؛ كقولهم : فلان يمنع و يعطي ؛ فالمبطل الزيادة في الصلاة لا المزيد .

و قد يستدل للمطلوب - في الجملة - بما في بعض الصحاح : «لا يعيد الصلاة من سجدة و يعيدها من ركعة»^٢ و مقابلة الركعة فيها بالسجدة قرينة على أن المراد منها الركوع .

و فيه : أنه يحتمل الزيادة والنقصان ، فلا يتم الاستدلال بها ، كما لا يضر حكمها بعدم الإعادة بالسجدة لذلك أيضاً .

والتأمل في الخبرين الأولين باعتبار استلزامهما خروج الأكثر باطل ، وإن كان عمومهما لغوياً أيضاً ، لمنع خروج الأكثر ، لشمولهما العمد والجهل والسهو ، و لم يخرج من الأولين شيء مما يصدق عليه الزيادة على ما ذكرنا ، و لامن الثاني أكثر الأفعال و إن خرج أكثر الجزئيات ، ولكن المقصود كليات الأفعال ، و يشترط أن يكون المزيد من أجزائها ؛ لأنه معنى هذا التركيب ، فإنه لا يقال لمن أمر ببناء معين على نحو معين ، كوضع خمس لبنات و تطيينه إلى ذراعين : إنه زاد في البناء ، إلا إذا زاد في اللبنة أو الجص و نحوهما ، ولا يقال : إنه زاد فيه لو قرأ حين البناء شعراً أو فعل فعلاً آخر ، فيلزم أن يكون المزيد مما يعد من أجزائه ، كان

١ : في «هـ» ، «ج» ، «ح» : و يكون المقتول .

٢ : الفقيه ١ : ٢٢٨ / ١٠٠٩ ، التهذيب ٢ : ١٥٦ / ٦١٠ ، ٦١١ .

يزيد في الصلاة قراءة أو تكبيرة أو تشهداً أو ركوعاً أو تسليماً أو سجوداً أو نحوه، وبالجمله: ما يعدّ من أجزاء الصلاة لو زادها.

ثم إن ما يزداد فيه شيء: أما ما يعرف ما منه وما ليس منه عرفاً، فالمناطق ما كان منه عرفاً، كالبناء، فلو دخل فيه خشباً يكون قد زاد فيه.

وأما ما تتوقف معرفة ما منه وما ليس منه على التوقيف الشرعي، فلا بد من معرفة كون الزائد من الصلاة أو ليس منها إلى الشرع، وهي إنما تتحقق بالتطبيق على الأجزاء المعلومة، فإنها من الصلاة قطعاً، فزيادة مثلها تكون زيادة في الصلاة، وما ليس منها لا يكون زيادة فيها، فلو حرّك يده في الصلاة مثلاً لم يكن زيادة في الصلاة.

وقد يتوهم أنه يكون زيادة إذا اعتقد جزئيتها للصلاة، وهو سهو؛ لأن الاعتقاد لا يكون إلا عن دليل، فمالم يدل دليل له على الجزئية لا يمكن له الاعتقاد؛ وإذا دلّ دليل عليها لا يكون زيادة، بل يكون جزءاً من صلاته؛ إذ معنى صلاته صلاة المكلف بها عنده، وبعد دلالة الدليل تكون هي صلاته.

نعم يشترط في صدق الزيادة في الصلاة أن يكون الزائد مما يعدّ جزءاً من الصلاة عرفاً، فلو كان فعل يتحقق في الصلاة وفي غيرها، لا بد من قصد كونه من الصلاة أو انضمام خصوصية أخرى تختص بالصلاة، كالانحناء، فإنه يتحقق في ركوع الصلاة وفي غيره أيضاً، فلا يكون زيادة إلا بقصد جعله من ركوع الصلاة أو انضمام الخصوصيات الواردة في الصلاة، كالانحناء بالحد الخاص مع الطمأنينة والذكر، فإن مثل ذلك من أجزاء الصلاة.

وبالجمله: لا بد من ضم شيء يصرفه ويطبقه على أجزاء الصلاة لا غيرها.

ومنه يظهر بطلان الصلاة بالتكفير ونحوه.

ولا يخفى أيضاً أن الزيادة في الأجزاء إنما تتحقق إذا زاد شيئاً منها على

القدر المعين شرعاً عدده كالركعة والركوع والسجود، أو محله^١ من حيث هو صلاة، فيزيد إذا أتى به في غير محله أيضاً من حيث إنه للصلاة وإن لم يعين عدده؛ كالقراءة بعد الركوع، والتشهد في الركعة الأولى إذا قرأ قبله أيضاً، و تشهد بعدها، أما لو اقتصر على غير المحل، فلا يعد زيادة عرفاً، بل هو إخلال بالترتيب.

فلا زيادة مالم يتعين عدده شرعاً وإن تعين قدره الواجب عقلاً، مثلاً لو أمر بكتابة عشر صفحات، في كل صفحة عشرة أسطر، و شرط عدم الزيادة في الكتابة، فيزيد لو زاد السطر عن العشرة أو الصفحة عنها، بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات وإن تأدى الواجب بخمس كلمات مثلاً، لصدق السطر، إذ هو مما لم يعينه الأمر.

و على هذا فكلما عين الشارع في الصلاة كمية، يكون الزائد عليها زيادة؛ بخلاف مالم يعينه الشارع وإن عينه الأصل، فلا تصدق الزيادة بتكرار الآيات، ولا السورة، ولا القراءة مطلقاً، لولا النهي عن قرآن السورتين؛ لأن المأمور به مطلق الفاتحة والسورة. فافهم.

و تتحقق الزيادة بما لم يتعين عدده ولكن عين الشارع محله إذا أتى به في غير محله وفي محله، ولو أتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة. ولو أتى أولاً بغير المحل، فإن قصد الإتيان في المحل أيضاً فهو زيادة، وإن لم يقصده، فهو إخلال بالترتيب.

ولو أتى به سهواً لا تتحقق الزيادة إلا بعد أن يفعله في المحل أيضاً، فهو سبب تحقق الزيادة، وإن كان الزائد ما وقع في غير المحل.

و هل الزيادة في أجزاء الفاتحة والسورة - بأن يقرأ جزءاً منها في غير محله سهواً، ثم قرأه بعد ذلك - زيادة في الصلاة أم لا؟ فيه نظر؛ فإن الظاهر أن

المصداق: هو زيادة الأجزاء المقررة للصلاة المرتبة، لاجزاء الجزء .
لا يقال: قد ورد في الأخبار أنه «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور،
والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^١ وهو يعارض الخبرين المتقدمين .
لأننا نقول: التعارض بالعموم المطلق، فإنه أعم مطلقاً منهما، فيجب
التخصيص، وذلك لأنه لاشك أن الإعادة من خمسة تحتاج إلى تقدير من نقص
أو زيادة؛ إذ لا معنى للإعادة من خمسة نفسها، ولا شك أن المقدّر للوقت والقبلة
بل الطهور: النقص والخلل، دون الزيادة، فهو مقدر قطعاً، ولا يعلم تقدير
شيء آخر، فالمعنى: لاتعاد الصلاة من غير نقصان الخمسة مطلقاً، ولا شك أنه
أعم مطلقاً من الزيادة. والله يعلم.

عائدة (٤٠) في حكم العام والخاص المطلقين والعامين من وجه

اعلم أنه قد حُقق في الأصول أنه إذا تعارض العام والخاص المطلقين،
يخصص العام بالخاص .

وإذا تعارض العامان من وجه، يرجع إلى الترجيح إن كان، وإلا فيحكم
بالتخير إن أمكن، وإلا فيرجع إلى الأصل السابق عليهما .

وهذا كله ظاهر إذا كان التعارض بين عام وخاص مطلقين أو من وجه، و
كثيراً ما يتعدد أحدهما أو كلاهما، لا بمعنى أن يتعدد دليل أحد الحكمين، بأن
يتحد موضع المتعنتين؛ لأنه في حكم الواحد، بل مع تعدد الموضوع العام أو
الخاص المطلق أو من وجه .

كما إذا قال: أكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و لا تكرم العالم الفاسق؛ فهناك
عام مطلق، و خاص مطلق متخالفين، و خاص مطلق من العام، و من وجه من
الخاص، و التعارض في الفقيه الفاسق .

أو قال: أكرم العلماء، و أكرم الخياطين، و لا تكرم الفاسق؛ فهناك ثلاثة
عامات من وجه، و التعارض بين الثلاثة في العالم الخياط الفاسق، و في العالم
الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين .

ومن هذا القبيل : ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد في حديث : «أن الالتفات يقطع الصلاة»^١ وآخر : «أن الالتفات لا يقطع»^٢ وثالث : «أن الالتفات بكل البدن يقطع»^٣ ورابع : «أن الالتفات بالاستدبار يقطع»^٤ وخامس بأن «الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع»^٥.

ولو لوحظت المفاهيم أيضاً، تزداد المعارضات، ففي سادس : «الالتفات بغير الفاحش لا يقطع»^٦ ، وفي سابع : «الالتفات لابكل البدن لا يقطع»^٧ ، وفي ثامن : «الالتفات الغير الموجب لرؤية الخلف لا يقطع»^٨.

ثم إجراء ما قرر في الأصول من أحكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الأمور المتعددة في صورة التعدد، يحتمل أحد الوجوه الثلاثة :

الأول : إجراؤه بين كل اثنين من المتعارضين، مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه الأمور، فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي، ويحكم بمقتضاه، ثم تجمع المقتضيات، ويعمل فيه مثل ذلك.

كما يقال في المثال الأول : يعارض لا تكرم العالم الفاسق، مع أكرم العلماء، بالعموم المطلق، فيخصص الثاني، ثم يعارض الأول مع أكرم الفقهاء بالعموم من وجه، فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشيء، أو يحكم بالتخيير، ولا تعارض بين الثاني والثالث.

١ : التهذيب ٢ : ١٩٩ / ٧٨١ ، ٧٨٢ ، الاستبصار ١ : ٤٠٥ / ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ .

٢ : التهذيب ٢ : ٢٠٠ / ٧٨٤ ، الاستبصار ١ : ٤٠٥ / ١٥٤٦ .

٣ : التهذيب ٢ : ١٩٩ / ٧٨٠ ، الاستبصار ١ : ٤٠٥ / ١٥٤٣ .

٤ : التهذيب ٢ : ٤٨ / ١٥٩ ، الاستبصار ١ : ٢٩٨ / ١١٠٠ ، الوسائل ٣ : ٢٢٩ .

٥ : التهذيب ٢ : ٣٣٣ / ١٣٧٤ ، قرب الإسناد : ١٩١ / ٧١٦ ، الوسائل ٤ : ١٢٤٩ .

٦ : التهذيب ٢ : ٣٢٣ / ١٣٢٢ ، الاستبصار ١ : ٤٠٥ / ١٥٤٧ ، الخصال ٢ : ٦٢٢ .

٧ : قرب الإسناد : ٩٦ ، الوسائل ٤ : ١٢٤٧ أبواب قواطع الصلاة ب ٢ ح ١٨ .

٨ : الكافي ٣ : ٣٦٤ / ٢ ، التهذيب ٢ : ٢٠٠ / ٧٨٢ ، الوسائل ٤ : ١٢٤٥ أبواب قواطع الصلاة ب ٢ ح ٦ .

وإذا قال: لا تكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و أكرم العدول، لا تعارض بين
الثنين، و يعارض كل منهما مع الأول بالعموم المطلق، فيخصص الأول بغير
العدول، و غير الفقهاء، و يختص عدم الإكرام بالفساق من غير الفقهاء.

الثاني: إجراؤه بين كل اثنين منها بعد إلقاء التعارض بين كل منهما و بين
سائر معارضاته، والحكم بمقتضاه، فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضاته، و
يعمل فيه بمقتضى التعارض، ثم يعارض مع معارض آخر.

ففي المثال السابق يختص لا تكرم العلماء أولاً بأكرم الفقهاء، لكونه أخص
منه مطلقاً، ثم يعارض مع أكرم العدول، و يكون التعارض حينئذ بالعموم من
وجه.

الثالث: أن يعارض كل عام أو خاص مع واحد من معارضاته، مع ملاحظة
ماله من سائر المعارضات، فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض، بمعنى أن
يلاحظ كونه ذا معارض كذائي من غير أن يعمل بمقتضى تعارضهما أولاً.

و محصل الوجوه الثلاثة: أنه إما تجرى القاعدة المقررة للمتعارضين بين كل
اثنين من هذه الأمور من غير ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما، و من
دون إجراء القواعد المقررة بينه و بين كل منهما، و هو الوجه الأول.

أو تجرى القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل
منهما، و إجراء القواعد المقررة بينه و بين كل منها، و هو الوجه الثاني.
أو تجرى القاعدة بين كل اثنين، مع ملاحظة وجود سائر المعارضات لكلٍ من
دون إجراء حكمه.

فيقال: هذا الخبر مع وجود هذا المعارض يختص ذلك أو لا يختصه.
ثم نقول: إنه لا شك أن الأول باطل؛ لأنّ بعد وجود المعارض و احتمال
اختلاف الحكم معه، لا وجه للإغماض و قطع النظر عنه.

و كذا الثاني؛ لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المتعارضات تحكّم بحت فاسد؛
لأن الكل قد ورد علينا دفعة واحدة، بمعنى أن المجموع في حكم كلام واحد

بالنسبة إلينا، فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع، وإجراء الكل يؤدي غالباً إلى الدور الباطل، أو التسلسل.

فتعين الثالث، وهو الموافق للتحقيق، كما لا يخفى على المحقق الدقيق. ثم توضيح ذلك بالمثال: أنه إذا ورد خبر: أن الالتفات عن القبلة يقطع الصلاة، وآخر: أن الالتفات لا يقطعها، وثالث: أن الالتفات بكل البدن يقطعها، ورابع: أن الالتفات إلى غير الخلف لا يقطعها.

فالأول يعارض الثاني بالتباين، والرابع بالعموم المطلق، ولا يعارض الثالث، والثاني يعارض الثالث بالعموم المطلق، ولا يعارض الرابع، والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه، والمفروض الإجماع على انتفاء التخيير في المسألة.

فعلى الوجه الأول: يحكم لتعارض الأولين بالرجوع إلى الأصل، وهو عدم القطع، ثم يحكم لتعارض الأول والرابع بعدم القطع في غير الخلف، ثم لتعارض الثاني والثالث بالقطع مع الالتفات بالكل، ثم لتعارض الثالث والرابع بالرجوع إلى الأصل في الالتفات بالكل إلى غير الخلف، وبعدم القطع في الالتفات بغير الكل إلى غير الخلف، وبالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف.

وبهذا يتم إجراء القواعد في هذه الأربعة، ومع ذلك يبقى حاصل تعارض الأول والرابع معارضاً لحاصل تعارض الثاني والثالث بالعموم من وجه، وذلك أيضاً يحتاج إلى إعمال القواعد، ومحصله بعينه محصل تعارض الثالث والرابع، فيحكم بالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف، وبعدمه في الالتفات بغير الكل إلى غير الخلف ويرجع في البواقي إلى الأصل.

وعلى الوجه الثاني: لابد من تخصيص الأول بالرابع أولاً، ثم معارضته مع الثاني بعد تخصيص الثاني بالثالث أيضاً، وكل ذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع، وإجراء القاعدة فيهما، ولابد من إجراء القاعدة فيهما أيضاً، بعد ملاحظة تعارض كل منهما (مع الأولين بشرط أن يكون ملاحظة تعارض الأولين

أيضاً بعد ملاحظة تعارض كل منهما معه^١ وهكذا، بل لا تقف على حدّ.
و على الوجه الثالث : يقال : إن الرابع أخص مطلقاً من الأول، ولكنه معارض مع الثالث، فيخصص الأول بالرابع في غير موضع تعارضهما؛ إذ لم يثبت من أدلة تخصيص العام بالخاص أنه يخصه مع وجود المعارض أيضاً.
ولا يخفى أن الأكثر عدم تفاوت المحصل على أي وجه كان العمل.
نعم يتفاوت في بعض الصور، كما إذا كان هناك عامان مطلقان متخالفان، و خاصان منهما متوافقان، كقوله الخبز : الالتفات يقطع، والالتفات لا يقطع، و بالكل يقطع، و إلى الخلف يقطع؛ فعلى الوجه الثالث يخصص العام الثاني بالخاصين؛ لكونهما أخصين مطلقاً منه، و على الأولين لاختصاص الثاني بأحد الأخيرين، يكون تعارضه مع الآخر بالعموم من وجه، فيتفاوت الحكم.
ولا يخفى أيضاً: أنه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعياً كالإجماع، والآخر غير قطعي بعد ثبوت حجته؛ لأنّ بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي، فإنه لو كان بدل قوله: و إلى الخلف يقطع، الإجماع على القطع، حينئذ نقول: إنه كما أنّ الإجماع يخصص العام المطلق، كذلك الخبر الخاص؛ لأنه أيضاً حجة كالإجماع، فأفهم واضبط، فإنه من المسائل المهمة المشكلة.

١ : ما بين القوسين لم يرد في «هـ».

عائدة (٤١)

في بيان بطلان حجية مطلق الظن

قد بيّنا في كتبنا الأصولية - كالمناهج^١، وأساس الأحكام، وشرح تجريد الأصول، ومفتاح الأحكام - فساد ما ظهر بين الطلبة في زماننا، بل برز عن بعض علمائنا وأعياننا - رفع الله أقدارهم - من أصالة حجية الظن في أحكام الله سبحانه في زمان الغيبة، حتى لم يقتصر بعضهم على ظن المجتهد، وتعدّى إلى ظن العوام^٢، وبنى تقليدهم للعلماء عليه^٣.

وذكرنا أنّ هذا مخالف لإجماع الشيعة، بل بطلانه ضروري من مذهب الإمامية، وهذه المسألة هي الفارقة بين الفرقتين، العامة والخاصة بعد مسألة الإمامة، ولذا ترى أحاديثنا متفقة على النهي عن العمل بالظنون^٤، وعلماءنا مجتمعين على دعوى الإجماع على أصالة عدم حجيتها.

وأنّ ما قد يوجد في كتبهم من الاستدلالات الظنية التي هي غير الظنون المخصوصة؛ فإنما هي في مقام الرد على العامة، كاستدلالهم بروايات أضراب

١ : مناهج الأحكام : ٢٥٦، ٢٦٢، المقصد الخامس، الفصل الأول في الاجتهاد والتقليد، منهاج : في حجة الظن.

٢ : معالم الأصول : ١٩٢، قوانين الأصول ١ : ٤٤٠، وج ٢ : ٢٦٧، ٢٦٩.

٣ : الكافي ٢ : ٨/٤٠٠، الوسائل ١٨ : ٣٨ أبواب صفات القاضي ب ٥٠ ح ٤٢ و ٤٣.

عائشة وأبي هريرة، التي امتلأت من الاستدلال بها كتب أعيان الطائفة، كالانتصار، والمبسوط، والمعتبر، والمنتهى، والتذكرة.

ولذا تراهم يردون ما استدلوأ به في مقام آخر.

كما أن المحقق والعلامة تراهما يقولان: الاستصحاب حجة لظن البقاء^١، و يقولان: خبر مجهول الحال ليس بحجة؛ لأنه لا يفيد غير الظن، وهو ليس بحجة^٢، إلى غير ذلك.

ثم إن بعض الأجلة في هذه الأيام قد سألني في ضمن مراسلة فارسية أن أكشف له ما خفي عليه من فساد عمدة ما يستدلون به على هذه الأصالة من الأدلة الثلاثة التي عليها تعويلهم، فبيته على وجه تقرّ به أعين الناظرين، وتسرب به قلوب الكاملين، ولما كان ذلك طباقاً لسؤاله بالفارسية، التمس مني بعض من أعتني بشأنه أن أذكرها بالعربية، وأجعلها عائدة من عوائد هذا الكتاب، فقابلت التماسه بالقبول والإجابة، فأقول سائلاً الله سبحانه التوفيق والدراية:

لاخلاف بين علماء الفرقة المحقة في أن الأصل الابتدائي: عدم حجية الظن مطلقاً، ولا يجوز التمسك بظن ما لم يكن برهان قطعي و دليل علمي على حجّيته.

إنما الخلاف في أنه هل يوجد مزيد لذلك الأصل أم لا؟ وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون أو مطلقه إلا ما منع منه الدليل؟ أي صارت حجّيته أصلاً ثانوياً.

فذهب جمع من الأخباريين إلى أنه لم يخرج ظن من تحت ذلك الأصل مطلقاً، وليس الظن حجة أصلاً، ولا يجوز العمل إلا بالأدلة القطعية، وهؤلاء يدعون قطعية الأخبار.

ولما رأى جمع آخر من متأخري الأخباريين ظهور فساد هذه الدعوى، قالوا:

١: معارج الأصول: ٢٠٦-٢٠٧، نهاية الأصول ٢: ٥٧٩.

٢: معارج الأصول: ٢٠٦-٢٠٧، نهاية الأصول ٢: ٤٢٢.

إنَّ المراد من قطعية الأخبار قطعية حجيتها^١. وذلك عين القول بحجية الظن الخبري بواسطة الدليل القطعي.

وذهب جمع من قدماء المجتهدين أيضاً إلى عدم حجية الظن، وانحصار الحجة في العلم^٢.

ومذهب أكثر المجتهدين، بل جميع المتأخرين منهم: وجود المخرج عن الأصل الابتدائي، وعدم انحصار الحجة في العلم.

نعم الكلام الذي بينهم هو أن الخارج هل هو الظن في الجملة - وبعبارة أخرى بعض الظنون، وبثلاثة ظنون مخصوصة - أو مطلق الظن إلا ما منع منه الدليل؟ حتى يكون الأصل الثانوي حجية الظن.

فمعظم المجتهدين من الشيعة، بل قاطبتهم، بل إجماع الفرقة المحقة على أنه لم يخرج مطلق الظن، بل الخارج ظنون مخصوصة^٣.

وقال بعض علماء عصرنا بخروج مطلق الظن، وأصالة حجيته^٤، وظني أنه مما لم يقل به أحد من علمائنا السابقين، و سلفنا الصالحين.

وأما ما قد يوجد في بعض عباراتهم مما يستشتم منه رائحة حجية الظن بإطلاقه، أو يستلزمها، مع تصريحاتهم بخلافه، فقد بينا السر فيه في كتبنا على وجه شاف كاف^٥.

وأما ما يوجد في بعض كلماتهم من إطلاق حجية ظن المجتهد^٦، فمع أن هذا الإطلاق إنما هو في مقابل السلب الكلي، والغرض منه الرد عليه لا الإثبات الكلي؛ لا دلالة له على أصالة حجية الظن؛ لأنه كما أنهم يصرحون به، ينبئ

١ : الفوائد المدنية للمحدث الاسترآبادي : ٦٣ .

٢ : الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٦٨٢ ، معارج الأصول : ١٨٨ .

٣ : كما في معالم الأصول : ١٩٢ ، والفصول الغروية : ٣٨٩ .

٤ : كالمرزا القمي في قوانين الأصول : ٤٤٠ و ٤٥٢ .

٥ : مناهج الأحكام : ٢٥٦ منهاج : في حجية الظن في الأحكام .

٦ : كما في مفاتيح الأصول : ٤٩١ و ٤٥٢ .

تعليق شيء على وصف عن عليته ، فالمراد أن ظن المجتهد من حيث إنه مجتهد ، أي ظنه المستند إلى اجتهاده حجة .

ويعرفون الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن من الأدلة الشرعية ، والدليل الشرعي عبارة عما ثبت شرعاً كونه دليلاً ، فمعنى حجية ظن المجتهد : حجية ظن حاصل من دليل ثبتت حجيته شرعاً ، و ذلك غير حجية مطلق الظن ، أو أصالة حجيته ، فمرادهم هو حجية الظنون المخصوصة .

و ملخص ما ذكر : أن في حجية المظنة و عدمها خلافين بين علماء

الشيعة :

أحدهما : أنه هل يكون ظن حجة أم لا ، بل تنحصر الحجة في العلم ؟ .
وثانيهما : أنه على فرض الحجة ، فهل الحجة مطلق الظن ، والأصل حجيته أم لا ، بل الحجة بعض من الظنون ؟

أما الخلاف الأول : الذي هو بين الأخباريين ، و معظم المجتهدين ، فالحق مع المجتهدين ، بمعنى الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلّي ، كما ذكرنا وجهه في موضعه ، و ليس هو أيضاً محط سؤال جناب السائل سلّمه الله .

و أما الخلاف الثاني : الذي هو بين معظم المجتهدين بين شاذ من متأخري متأخريهم ، فالحق فيه أنه ليس مطلق الظن حجة ، و ليس الأصل حجيته ؛ إذ ليست الحجة إلّا وجوب المتابعة ، و من القواعد المسلّمة بين جميع أرباب المعقول والمنقول والمدلول عليه بالحجج العقلية والنقلية : أن الأصل عدم وجوب شيء حتى يثبت وجوبه بدليل قاطع ، و برهان واضح .

مضافاً إلى أنه قد عرفت : أن الأصل الابتدائي بإجماع الجميع ، هو عدم حجية الظن ، فالخروج عنه يحتاج إلى دليل ، و لم أجد على أصالة حجية الظن دليلاً ، مع أنه اجتهدت في تحصيله أعواماً ، و تفحصت عنه تفحصاً بليغاً ليالي كثيرة و أياماً .

و بعض الأدلة - الذي ذكره بعض فضلائنا^١ - ليس إلا كسر اب بقية يحسبه الظمان ماءً، و لو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق، يجده أنه لا يسمن ولا يغني من جوع.

و نحن قد ذكرنا تلك الأدلة مع ما يتعلق بها في كتبنا الأصولية^٢، و نذكر هنا كلمات قليلة تكون لك أنموذجاً، و هو أن أقوى أدلتهم ثلاثة:

الدليل الأول: دليل انسداد باب العلم.

و تقريره مع تحرير مني: أن هذا الزمان و ما شابهه زمان بقاء التكاليف، و انسداد باب العلم بها، و كلما كان الزمان زمان بقاء التكاليف و انسداد باب العلم بها، يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو، ففي هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو.

ولا يخفى أن تميم ذلك الدليل يتوقف على تمامية صغراه و كبراه، و تمامية الصغرى تتوقف على ثبوت أمرين لم يثبت شيء منهما، و تمامية الكبرى تتوقف على تمامية أمور ستة لم يثبت شيء منها أو أكثرها.

أما الأمران اللذان تتوقف الصغرى عليهما، فأولها: بقاء التكاليف زائداً على القدر المعلوم، و ثانيهما: انسداد باب العلم في تلك الأزمان.

أما الأول: فلامضايقة لنا في القول به بعد إثبات حجية الاستصحاب والكتاب والخبر ونحوها^٣، ولكن لفائدة له في ذلك المقام؛ إذ لو فرضنا ثبوت حجيتها، لم يبق حاجة لنا في تلك الأحكام إلى التمسك بالظن من حيث هو، بل يكون دليل هذه الأحكام هو الاستصحاب أو الكتاب أو السنة مثلاً.

فالذي يفيد المستدل في ذلك المقام: هو الدليل العلمي القطعي على بقاء

١: راجع قوانين الأصول ١: ٤٤٠-٤٥٢.

٢: مناهج الأحكام: ٢٥٦ منهاج: في حجية الظن في الأحكام.

٣: يعني: أن الاستصحاب والكتاب والخبر ونحوها يستفاد منها وجود أحكام غير الأحكام المعلومة، و زائداً على الأحكام المعلومة.

تكاليف وأحكام زائدة على القدر المعلوم، لا الدليل الظني، ولو تمسك له بدليل ظني، يمنع الخصم حجيته؛ إذ لم يثبت بعد حجية مطلق الظن أو الظن المخصوص، وإلا لم يكن محتاجاً إلى هذا القيل والقال.

فالحكم ببقاء أحكام آخر غير المعلومات في هذا المقام يحتاج إلى دليل علمي، ولا مستند علمي له أصلاً من الشرع، ولا من العقل.

أما من الشرع: فلأنّ الدليل القطعي الشرعي في هذه الأزمان لا يكون إلا آية محكمة من الكتاب، أو خبر متواتر، أو محفوف بالقرينة المفيدة للقطع، أو الإجماع القطعي، ولا دلالة لشيء منها على ذلك المطلب.

أما الكتاب: فمعلوم، بل تدل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك، مثل قوله سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾^١ والإتياء حقيقة في اليقين؛ إذ لا يعلم في غير اليقيني أنه مما قال الله سبحانه: و أتى به .

وقوله تعالى: ﴿فجعلتم منه حراماً وحلالاً قلّ الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾^٢ قصر سبحانه مستند الحكم بالحلية والحرمة على الإذن والافتراء على الله، فما لم يوجد فيه الإذن - الذي هو العلم بالرخصة - لا يكون حكماً لله سبحانه، بل يكون محض الافتراء عليه .

وقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^٣ وقوله عز شأنه: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾^٤ إلى غير ذلك .

و أما الأخبار: فمن الأمور الواضحة أنه ليس في هذه الأزمان خبر متواتر، أو محفوف بالقرينة العلمية على مطلب، والآحاد منها كما ذكر لا تفيد في المقام، مع أن الآحاد منها دالة على خلاف مطلوبهم .

١ : الطلاق ٦٥ : ٧ .

٢ : يونس ١٠ : ٥٩ .

٣ : الإسراء ١٧ : ٣٦ .

٤ : البقرة ٢ : ١٦٩ .

بل لنا أن نقول : إنّ الأخبار الدالة على عدم بقاء حكم في غير المعلومات بلغت حد التواتر المعنوي ، مثل قولهم عليهم السلام : « لا تكليف إلا بعد البيان »^١ و « رفع عن أمتي ما لا يعلمون »^٢ و « وضع عن أمتي ما لا يعلمون »^٣ و « ما حجب الله علمه عن العباد ، فهو موضوع عنهم »^٤ و « كل أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله »^٥ و من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء ؟ قال : « لا »^٦.

والأخبار المتجاوزة عن حد الإحصاء ، الناهية عن العمل بغير العلم ، والآمرة بالتوقف فيما لا يعلم^٧ ، وغيرها .

فإن قيل : قد ورد في الأخبار الكثيرة : أنّ لكل شيء حكماً بينه رسول الله ﷺ ، حتى أرش الخدش ، وأحكام الخلاء ، والجلدة ، ونصف الجلدة^٨.

قلنا أولاً : إنها أخبار آحاد لا تفيد شيئاً غير الظن .

و ثانياً : إنه ليس مدلول تلك الأخبار إلا أن كلّما كان له حكم ، فقد بينه الرسول ﷺ ، لا أنّ لكل شيء حكماً وبينه الرسول ، و شتان ما بينهما .

و ثالثاً : إن المقدمة المأخوذة في الصغرى لم تكن وجود أحكام غير المعلومات ، بل بقاء أحكام غير معلومة ، والكلام إنما هو في أنه هل باقٍ للذين سُدَّ عنهم باب العلم أحكام غير معلومة ، أم لا ؟

١ : الكافي ١ : ١٦٢ / ٥ .

٢ : الكافي ٢ : ٤٦٢ / ١ ، الخصال ٢ : ٩ / ٤١٧ ، التوحيد : ٣٥٣ ، الوسائل ١١ : ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١ .

٣ : الكافي ٢ : ٤٦٣ / ٢ ، الوسائل ١١ : ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ٣ .

٤ : الكافي ١ : ١٦٤ / ٣ ، التوحيد : ٩ / ٤١٣ .

٥ : الاحتجاج ٢ : ١٠٧ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٢١ أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١ .

٦ : الكافي ١ : ١٦٤ / ٢ ، توحيد الصدوق : ٨ / ٤١٢ .

٧ : الكافي ١ : ٩ / ٥٠ ، وج ٤ : ١ / ٣٩١ ، التهذيب ٥ : ١٦٣١ / ٤٦٦ ، المحاسن ١ : ٢١٥ .

٨ : الكافي ١ : ٣ / ٥٩ ، وص ١ / ١٩٨ .

و بون بعيد بين حكم الرسول بحكم، و بين بقائه للجاهل الغير المتمكن من الوصول إليه .

ألا ترى أن جمعاً من العلماء حكموا بمعدورية الجاهل الساذج بالمرة، و وضعوا عنه الحكم، و أجمعوا على وضع الحكم عن الجاهل في بعض الموارد، و ما الضرر في أن الرسول يحكم لشيء بحكم، و كان هو لمن وصل إليه هذا الحكم بالطريق العلمي، أو الظن الثابتة حجته؟ بل الأمر كذلك لا محالة، ولا حكم لمن لم يصل إليه، و عبارة «رفع عن أمتي» و «وضع» صريحة فيه .

و قد أجمع جميع العلماء بل صار ضرورياً من دين سيد الأنبياء ﷺ : أن المستضعفين والذين لا خبر لهم عن حكم أصلاً معذورون، ولا يتعلق بهم الحكم .

بل لنا هاهنا كلام آخر، و هو أنه ما أراد بأحكام الله التي أتى بها النبي ﷺ في كل واقعة بمدلول تلك الأخبار، و يحكم ببقائها إلى هذا الزمان؟

فإنه إما أن يراد: أن لله سبحانه في كل واقعة في حق جميع المكلفين حكماً واقعياً واحداً معيناً غير متبدل، هو حكم لجميع المكلفين، حكم به وقرره، و هو باق لنا و لغيرنا، يجب على الكل العمل بهذا الحكم الواحد، والإتيان به، و يعاقب تاركه، والمنحرف عنه .

أو يراد: أن لله سبحانه في كل واقعة لكل أحد حكماً يجب عليه العمل به و إن لم يكن ذلك الحكم معيناً، بل تعيينه منوط بنظر المكلف وسعيه و اجتهاده؟

فإن كان المراد الأول: فلا يتفرع عليه وجوب العمل بالظن أصلاً، بل يناقضه؛ لأنه إذا وجب العمل بشيء معين، والإتيان به البتة، فالمظنون يمكن أن يكون هو، و أن يكون غيره، فالإتيان بالمظنون لا يعلم أنه الإتيان بما فرض وجوب الإتيان به البتة، و مع ذلك هو مخالف لإجماع جميع المسلمين؛ إذ معنى وجوب العمل بشيء معين واحد أنه يعاقب بتركه والانحراف عنه، فلو كان لله سبحانه في كل واقعة، أو في الجملة لجميع المكلفين حكماً معيناً واحداً غير ساقط عنهم -

كما هو معنى البقاء - لزم عقاب غير واحد من المجتهدين ومقلديه طرّاً؛ لاتحاد الحكم المعين وتفاوت الأعمال واختلافها جدّاً؛ فإن غير الواحد غير آتٍ بذلك المعين قطعاً، فإن المعين لا يختلف.

فإن قلت: إن عدم عقابهم لأجل أنهم مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعين.

قلنا: مع أن فهمهم ليس إلا بطريق الظن الجائر الخطأ، الذي يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك المعين: إن التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعاً عين القول بعدم بقاء ذلك المعين، واختلافه باختلاف الأفهام؛ وإذا جاز سقوطه وعدم بقاءه باختلاف الفهم، فلم لا يجوز عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم به وافتتاحه؟

وبالجملة: لو كان المراد من الحكم ذلك، لكان الحكم ببقائه وجوب العمل به باطلاً ضرورة.

وإن كان المراد الثاني: فمع أنه لا يوافق مذهب المخطئة، بل مخالف لإجماع الشيعة، لا ربط لتفريع وجوب العمل بالظن عليه، إلا بعد ثبوت أن ذلك الحكم هو الذي ظنه المكلف أنه حكم الله في حقه.

وبالجملة: لا معنى محصل للحكم ببقاء الأحكام قبل إثبات وجود العلم أو ظن دل على اعتباره دليل علمي، بل يمكن إجراء هذا الكلام في أصل المقدمة التي تمسكوا بها، وهي قولهم: التكليف باقٍ في هذه الأزمان.

فإن قلت: فكيف الحال في ذلك المجال؟

قلنا: القدر المعلوم الثابت - كما ذكرناه في محله - أن لله أحكاماً في وقائع، أو حكماً في كل واقعة يجب العمل به على من عنه فحص، وإليه وصل علماً أو ظناً دل على اعتباره قاطع، وهو أيضاً علم، والفحص عنه واجب شرعاً وعقلاً، فاللازم أولاً هو الفحص، فإن فحص وجد إليه سبيلاً من العلم أو ظن ثابت الحجة، فيحكم ببقائه وجوب العمل به، وإلا فليس باقياً، بل هو ساقط

مرتفع ، والمرجع بعد رفعه و سقوطه إلى عدم الحكم ، أو الحكم بالإباحة العقلية .

و أما الإجماع القطعي على بقاء أحكام من الله غير المعلومات ، فادعائه ليس إلا شططاً من الكلام ، وأي سبيل إلى ثبوت ذلك الإجماع؟! مع أن الإجماع لا يثبت إلا بتصريح تمام العلماء ، أو إلا من شذ منهم ، و فتواهم ، و لم يصرح أحد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى بأقوالهم ، و تصير فتاواهم مصدراً للحكم بالإجماع بذلك ، بل ذكر جمع منهم خلافه ، و قالوا : لم يثبت بقاء حكم غير المعلومات ، كالفاضل المحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي شرح العضدي ، و شيخنا بهاء الدين العاملي في أربعينه ، و مولانا خليل القزويني ، و جمع من الأخباريين^١ .

و ما قد يجري على السنة بعض طلبة عصرنا من أن بقاء الحكم في كل واقعة إجماعي ، ليس إلا من باب التقليد و قلة التتبع .

و قد يتوهم ثبوت الإجماع من عدم اقتصار أحد من العلماء على المعلومات ، بل قيل : كون كل مكلف من بدو البعثة إلى قيام القيامة مكلفاً في كل واقعة ببناء العمل على واحد من الأحكام الخمسة و لو على الإباحة العقلية مما انعقد عليه إجماع الأمة .

ألا ترى إلى فرق المسلمين أنهم لا يحصرون تكاليفهم في معلوماتهم ، ولا يتسامحون فيما يترددون في حكمه معتذرين بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم^٢ ، بل يتفحصون عن مدارك الواقعة ، فإن وجدوا لها دليلاً خاصاً ، أخذوا

١ : حواشي شرح العضدي . الجزء الثاني ، مبحث حجية الخبر الواحد (مخطوطة مكتبة العامة لآية الله العظمى الكلبايكاني (ره) كد ٩/٢٤) . و نقله عنه بنصه في مفاتيح الأصول ، ص ٤٦٧-٤٦٨ ؛ الشافي في شرح الكافي للقزويني ، كتاب العقل ، باب البدع والمقاييس (مخطوطة مكتبة العامة لآية الله العظمى المرعشي (ره) . رقم ٦٠٠٢) ولم نجده في أربعين العاملي .

٢ : يعني : ألا تراهم لا يحصرون تكاليفهم في معلوماتهم ولا يعتذرون بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم .

بمقتضاه، وإلا رجعوا إلى العمومات مع وجودها، وإلا فإلى حكم ما لانص فيه .
فلزوم الفحص عن الحكم في كل واقعة، والبناء على مقتضى الدليل مما
انعقد عليه الإجماع، مع أن مقتضى العقل والنقل: عدم تحقق واقعة إلا ولها
حكم، وأيضاً تعلقت الأحكام بكثير من الكليات والمجملات، وتفاصيل هذه غير
معلومة، فثبتت التكليف بها مما لا يمكن منعه، وتم الكلية بعدم الفصل .

ولا يخفى أن ذلك ليس إلا من عدم التأمل، والبعد عن مراحل التحقيق .
ولبيان ذلك نقدّم أولاً مقدمة ذكرناها في بعض كتبنا، وهي أن الإجماع على
حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم، وهو إما قولي أو
فعلي .

والمراد بالأول: ما علم الإجماع بفتاوي المجمعين وأقوالهم، كتصريحهم
بأنه يجب كذا مثلاً، أو تصريحهم بأن خبر الواحد حجة .

وبالثاني: ما علم بأفعالهم وأعمالهم، كغسل الجميع - مثلاً - ثوبهم من
ملاقاة بول ما لا يؤكل، وكعملهم بالآحاد، واستدلالهم بها .

وكما يشترط في إثبات الحكم المطلق بالأول إطلاق حكمهم وفتاواهم، و
في إثبات الحكم به لنا وفي حجبه في حقنا، اندراجنا تحت إطلاق قولهم أو
عمومه، فلا يمكن إثبات الحكم المطلق، ولا يثبت الإجماع عليه أو على ما يشملنا
إلا بالعلم بإطلاق الفتاوى أو شمولها لنا كلاً، ولا يثبت الإجماع على المطلق، أو
على ما يشملنا إذا كانت الفتاوى - ولو بعضها الذي له مدخلية في ثبوت الكشف
- مقيداً، بل ولو محتمل التقييد، فذلك يشترط في إثبات الحكم المطلق في حقنا
بالثاني: العلم بمساواة الجميع للعالمين، أو مساواتنا لهم في جميع الحالات التي
يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل بهم، وانتفاء الفارق بينهم وبين الباقي
من جهة ما يمكن أن يكون له مدخلية في ذلك العمل، وسبباً له، و موجباً إياه .

فلو رأينا ولا حظنا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على أمر عن رأي
المعصوم أو عمله، أنهم أفتروا يوم شك وجوباً مثلاً، ولكن كان الجميع مسافرين

أو جوزنا كونهم كذلك ، لا يثبت منه إجماع على وجوب الإفطار في ذلك اليوم مطلقاً ، أو في حقنا ولو لم نكن مسافرين .

ألا ترى أنه لو علمنا قطعاً : أن جميع العلماء الإمامية ، بل علماء الأمة ، بل جميع الأمة شربوا دواءً خاصاً ، أو كل منهم دواءً وجوباً شرعياً ، ولكن شربت طائفة لصداعه ، وأخرى لوجع عينه ، وثالثة لوجع أذنه ، ورابعة لوجع ضرسه ، وخامسة لوجع بطنه ، وسادسة لسلسه ، وسابعة لورم رجله ، وهكذا ، أو جاز كون شرب كل طائفة لمرض ، لا يحكم بوجوب الشرب المطلق ، أو علينا مع خلونا عن الأمراض ، وافتراقنا عنهم به ، وذلك ظاهر جداً .

وإذا عرفت هذه المقدمة ، نقول : هل زعمك أن هذه الطوائف الغير المحصورة من فرق المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الأحكام الخمسة ، ولم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومة ، كان بناؤهم هذا بعد أن جعلوا دليلاً ظنياً حجة لأنفسهم ، وأثبتوا بالبرهان القطعي حجيتهم لهم ، وعلموا شرعاً كونه دليلاً لهم ، أم لا ؟

فإن قلت : لا ، وكان عملهم بالدليل الظني ، واستخراجهم الحكم منه ، و استنباطهم التكاليف الغير المعلومة منه قبل إثبات حجيتهم ، فلا تستحق جواباً غير السكوت والضحك .

وإن قلت : كان بعد إثبات حجية دليل ظني كالخبر أو الشهرة ، أو مطلق الظن ، فأى نسبة بينهم وبيننا في هذه الحال التي لم يثبت علينا حجية ظن بعد ؟ وأي مشابهة ولأي جهة أخذنا ذيلهم ونعدو قفاهم ؟ مع أن الفرق بينهم وبيننا من الأرض إلى السماء ، ونحن أيضاً لو فهمنا حجية دليل ظني وأثبتناها ، نكون مثلهم البتة ، ونعمل في غير المعلومات كما يعملون .

هل كان رجوعهم إلى الدليل الخاص ، ومع فقدته إلى العمومات ، ومع انتفائها إلى حكم ما لانص فيه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص ، وتلك العمومات ، و علم حكم ما لانص فيه ، أو قبله ؟ ظاهر أنه كان بعده .

فإن ثبت لك أيضاً حجة هذه وعلمتها، فلم لصقت بدنب الظن وتجّره، بل
اعمل بها، و ارفع يدك عن الظن الضعيف السقيم .

وإن لم يثبت، فأين أنت وأين هذه الطوائف؟ .

وقد غفل ذلك المسكين عن أنه لو ثبت الإجماع بهذا الطريق، يصير عدم
حجة الظن إجماعياً قطعياً باعترافهم، فإنهم معترفون بأن في زمان حضور
أصحاب الإمام- الذين كان اتفاقهم كاشفاً عن قول المعصوم قطعاً، لتمكنهم من
العلم- ما كانوا يعملون بالظن، ويحرّمون العمل به، ويحملون الأخبار المتواترة
الناحية عن العمل بالظن عليهم، فلوثبت إجماعهم على عدم حجة الظن، فانت
لم لا ترفع اليد عنه، وأخذت برجله وتجّره؟

فإن قلت: فرق بيننا وبينهم، فإنهم لا يعملون به لانتفاخ باب العلم عليهم،
ولولاه لعملوا به .

قلنا: هذا الفرق بعينه بيننا في هذا الوقت وبين العلماء المتقدمين متحقق،
لأجل ثبوت حجة بعض الأدلة الظنية لهم، وعدمه بالنسبة إلينا بعد، ولولا
ثبوت حجة الدليل الظني لهم، لم يتجاوزوا عن المعلومات قط، كما أنك أيضاً
متجاوز عنها بعد ثبوت حجة مطلق الظن، أو ظن مخصوص .

و أما الإجماع على الفحص الذي ادعاه، فهو مسلّم، بل هو مدلول عليه
بالدليل القطعي العقلي والنقلي، كما بيناه في موضعه، ولا كلام حيثنّذ في
وجوب الفحص عن الحكم .

إنما الكلام في أنّ بعد الفحص، هل يكون لنا حكم وتكليف سوى
المعلومات؟

و أما ادعاء أن مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة لاحكم لها،
فإن أراد النقل الظني، فلو سلّم وجوده، فما الفائدة فيه؟ وإن أراد القطعي
فأين هو؟

و أما العقلي فستعلم كيفيته، على أنه لا أدري لم نسي الأخبار المتكثرة

المصرحة بقوله: «استكتوا عما سكت الله»^١ و «رفع عن أمتي»^٢ و «وضع»^٣ وأمثالها التي هي صريحة في أن بعض الوقائع مسكوت عنه، وأحكام البعض موضوع ومرفوع.

و أما ادعاء أن بعض الأحكام متعلق بالكلييات والمجملات التي لا يعلم تفاصيلها، فالتكليف يكون ثابتاً في التفاصيل الغير المعلومة، فيجب الرجوع إلى الظن؛ فكلام سطحي واه؛ إذ بعد ثبوت التكليف بالكلي أو المجمل، لأي جهة يثبت التكليف بالجزئي أو التفصيل؟

قال الشارع: اعتق رقبة مؤمنة مثلاً، وهو كلي أو مجمل، ولم يبين أن الرقبة رومية أو حبشية، بيضاء أو سوداء، قصيرة أم طويلة، جميلة أم كريهة، شابة أم شائبة، صغيرة أم كبيرة، مهزولة أم سمينية، بليدة أم فطنة، إلى غير ذلك، فنقول: لا تكليف في هذه الخصوصيات.

وكذا قال: تجب القراءة في الصلاة، فلو لم يبين أنها جهرية أم إخفائية، تكون بالنسبة إليهما كلية أم مجملة، ولا يكون بالنسبة إليهما تكليف وحكم، بل المكلف مختار في الإتيان بأيّ منها شاء.

لا يقال: التخيير أيضاً حكم من الأحكام لأنّ التخيير على قسمين، أحدهما: ما ثبت لأجل حكم الشارع بالتخيير. و ثانيهما: ما كان بحكم العقل، لا بمعنى أن يحكم العقل بأن الشارع حكم بالتخيير، بل لما لم يحكم الشارع فيه بحكم، يكون المكلف فيه مطلق العنان، وهذا غير الحكم الشرعي.

والمخلص: أن تخيير المكلف ناشئ تارة من حكم الشارع بالإباحة، وهو من الأحكام الشرعية؛ وأخرى من عدم الحكم وفقدانه، وهذا حكم العقل دون الشرع، وهذا أحد معنيي الإباحة العقلية، ومعناه الآخر: حكمه بالاختيار شرعاً، وهذا حكم شرعي ثابت بالعقل.

١: عوالي اللآلي ٣: ١٦٦/٦١.

٢ و ٣: الكافي ٢: ٤٦٢/١ و ٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١-٣.

ألا ترى لو سألك المجنون أو الطفل - الذي ليس محلاً للتكليف و متعلقاً لحكم من الأحكام الخمسة باتفاق العقلاء والضرورة الدينية - إني هل أفعل الفعل الفلاني أم لا؟ تقول لا محالة : أنت مختار ، إن شئت افعل ، وإن شئت لاتفعل ، بل لو سئلت أنّ الحمار بعد أكل الشعير هل يقوم أو ينام؟ تقول : كلّ ما يريد . وهذه الاختيارات أو مطلق العناية إنما هي لأجل عدم الحكم ، لا لأجل تعلّق الحكم الشرعي .

بل لو سئلت عن عمل شخص في زمان قبل البعثة الذي لاحكم ولا تكليف فيه باعتراف الخصم ، و تخصيص زمان التكليف بأول البعثة إلى يوم الحشر ، تقول : إنه مختار ، و مطلق العنان . و قد ظهر مما ذكرنا : أنه لا دليل نقلياً قطعياً أصلاً على ثبوت التكليف و بقاءه في غير المعلومات .

و أما الدليل العقلي : فليت شعري أيّ جهة عقلية تدل على وجود حكم و تكليف في كل واقعة ، أو ثبوت حكم و تكليف و بقاءه غير المعلومات؟! و ما الضرر في أن الله سبحانه بيّن الحكم و قرّره لبعض الأفعال و لم يقرّره لبعض آخر ، كما أن الحديث المشهور «اسكتوا عما سكّت الله»^١ و حديث «و سكّت عن أشياء»^٢ مصرح به؟

والحاصل : أنه يمكن عقلاً أن يكلف الله سبحانه عبداً أو جميع عباده بأمور ، و قرّره له أو لهم أحكاماً معيّنة في أمور ، و سكّت عن الباقي ، فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم أصلاً .

فإن قلت : لا يخلو إما أن يعاقبه على فعل الباقي ، أو لا ، فعلى الأول يكون حراماً ، و على الثاني : إما أن يؤجره بالفعل ، أو الترك ، أو لا ، فعلى الأول يكون مستحباً أو مكروهاً ، و على الثاني مباحاً .

١ : عوالي اللآلي ٣ : ١٦٦ / ٦١ .

٢ : الفقيه ٤ : ١٩٣ / ٥٣ .

قلنا: لا يعاقبه ولا يؤجره، ولا تلزم منه إباحته؛ لأن المسلم أن كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له، لا أن كل ما لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح، فإن لا حكم له أيضاً كذلك.

فإن سلطاناً تسلط علينا لا يعاقبنا على أفعالنا السابقة على تسلطه علينا، ولا يؤخذنا بها^١، وليس ذلك لأجل أنه جعلها مباحة لنا، بل لأجل عدم الحكم. ولذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الأطفال، والمجانين، والحيوانات العجم، وأهل زمان قبل البعثة، مع أنها لا توصف بالإباحة.

والتحقيق: أن كل فعل من كل أحد بالنسبة إلى كل حاكم ينقسم أولاً إلى قسمين: إما لا حكم له فيه، أو له فيه حكم.

والثاني: ينقسم إلى الأحكام الخمسة، ويشارك الأول الإباحة في عدم استحقاق ثواب ولا عقاب عليه؛ لأنه كما هو شأن الإباحة، كذلك هو شأن عدم الحكم أيضاً.

فإن قلت: لاشك في أن الله سبحانه محيط بجميع الأمور، لا تجوز عليه الغفلة، ففي كل فعل من الأفعال إما يرضى لنا بفعله، أولاً، وعلى الأول: إما يرضى بالترك، أو لا، والأول مباح، والثاني واجب، وهكذا إلى آخر الأحكام. قلنا: لانسلم أن الأول مباح، والثاني واجب، إلى آخره.

وبيان ذلك بعد مقدمة: هي أن الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، وهو عبارة عن طلب الفعل حتماً، والنذب، وهو عبارة عن طلبه من غير حتم، والتحریم، وهو عبارة عن طلب الترك حتماً، والكرهية، وهي عبارة عن طلب الترك لأعلى سبيل الحتم، والإباحة، وهي عبارة عن جعل الطرفين متساويين، أي الحكم بتساوي الطرفين.

ثم الوجوب والحرمة وأحوالهما اللازمة للانفعالية مترتبة على الإيجاب

١: في «ب»: ولا يؤجرنا بها.

والتحريم وأحوالهما المتعدية الفعلية، فيقال: أوجب فوجب، وحرّم فحرّم، وهكذا، فلا وجوب ما لم يتحقق إيجاب، ولا حرمة ما لم يتحقق تحريم، وهكذا البواقي.

ثم طلب الشيء عبارة عن إظهار محبوبيته، فما لم يتحقق الإظهار بنحو من الانحاء - ولو بالعقل أو العادة أو غيرهما - لم يتحقق الطلب؛ وما لم يتحقق الطلب، لم يتحقق الوجوب والحرمة وأخواتهما وإن كان الفعل في الواقع محبوباً فعله أو تركه، مع مبغوضية النقيض أو عدمها.

فإن المولى إذا اشترى عبداً، ولم يأمره بعد بشيء، ولم يحكم له بحكم، ليس شيء واجباً عليه ولا حراماً، إلى آخر الأحكام، إلا ما كانت محبوبيته أو مبغوضيته أو تساويه معلوماً للعبد بالعقل أو العادة، فإنهما أيضاً لسانان للمولى. فلما كان كذلك، فلو كان الجلوس في بيت معين محبوباً للمولى واقعاً، مبغوضاً تركه، ولكن لم يبيته بعد للعبد، لا يقول أحد: إنه أوجب عليه، أو واجب عليه.

وهذا ظاهر جداً، ويكفيك في ذلك كون تلك الأحكام أحكاماً وهو من مقولة الأفعال، حيث إن الحكم عبارة عن التصديق، فلا يتحقق الحكم إلا بفعل من الحاكم.

وبعد تلك المقدمة، يظهر لك: أن الواجب والمباح وأخواتهما هو ما بين الله سبحانه وجوبه أو إباحته - مثلاً - وقرّره لنا، وأما مجرد الرضى بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك أصلاً، فليس حكماً ولا تكليفاً.

ألا ترى أن الله سبحانه محيط بجميع أفعال الحيوانات والأطفال والمجانين، ومن لم يسمع بشرية أصلاً، وبأفعال الناس قبل البعثة، بل بسكنات الجمادات، ولا يخلو: إمّا راضٍ بها أو لا - إلى آخر ما قيل^١ - مع أنهم ليسوا بمكلفين،

١: في «ب»: ما قبله. والمراد: إلى آخر ما قاله المستشكل أو ما قبله في الإشكال المتقدم.

ولامحكومين، فما الضرر عقلاً في أن نكون في بعض أفعالنا مثلهم؟
فإن قلت: ذلك لأجل أنهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين، ونحن مكلفون و
محكومون.

قلت: لا أفهم معنى ذلك، إن أردت أن أفعالهم ليست معرضاً للرضى و
عدمه، فقد اعترفت بإمكانه، فلم لا يكون بعض أفعالنا كذلك؟ وإن أردت أن هذا
ليس تكليفاً وحكماً لهم، فلم لا نكون كذلك في بعض أفعالنا؟
وإن قلت: إنه ليس من شأنهم التكليف والحكم.

قلنا: إذا كان التكليف والحكم مجرد الرضى وعدمه، وهو يتحقق في
حقهم، فلم ليس من شأنهم؟

والتحقيق: أن معنى عدم كونهم مكلفين: أنه سبحانه لم يجعل لأفعالهم
حكماً أصلاً، ولم يقرره لهم. ومعنى كوننا مكلفين: أنه حمل علينا بعض
الأمور، وقرر لنا بعض الأحكام، وأما أنه جعل لنا في جميع أفعالنا حكماً،
فلادليل عقلياً عليه أصلاً.

وبالجملة: قبل حجية مطلق الظن أو بعض الظنون لادليل قطعياً أصلاً على
بقاء الحكم في كل فعل من الأفعال، ولا على بقاء أحكام غير المعلومات.
فإن قلت: الاختصار على المعلومات ورفع اليد عن غيرها يستلزم الخروج عن
دين سيد المرسلين.

قلت: إن كنت من أهل التأمل أو كان لك قليل تحقيق، لم يصدر عنك مثل
ذلك الكلام.

أما أولاً: فلأني أقول: لم يظهر لي بعد أن سيد المرسلين أتى لي حال كوني
بهذه الحالة غير المعلومات حكماً، فكيف تقول: إن في رفع اليد عن غير
المعلومات خروجاً عن دينه، أثبت لي أولاً حكماً وديناً غير المعلومات، ثم قل
هذا الكلام.

و أما ثانياً: فلأنه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة غير

محصور، ولا يعد ولا يحصى! وكل ما قاله كل مجتهد في كل واقعة أتى به بخصوصه، أو كان حكمه واحداً؟

فإن كان كل هذه الأقوال المختلفة في كل واقعة يقيناً حكمه ودينه بخصوصه، فلا يكون غير معلوم، وكان الكل حكمه، فخذ بكل ما تريد منها، ولا ضرورة للعمل بالمظنة.

وإن كان حكمه في الواقع واحداً، ففي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه، بل جميع المجتهدين إلا واحداً منهم، يكون خارجاً عن دينه، وإذا خرج كل هؤلاء، ولم يلزم نقض، ففسنا عليهم أيضاً، بل يحتمل خروج الجميع، بل مظنون كل مجتهد أن الكل خارج غير نفسه، ولا يلزم من ذلك نقض.

وأما ثالثاً: فلأن من يقتصر على المعلومات، فالأغلب أن في غير المعلومات أيضاً يعمل بأحد الأقوال المختلفة، من باب الاتفاق مثلاً؛ غاية الأمر أنه لا يجنب من بول الرضيع، وهذا يوافق قول من يقول بطهارته، ويتوضأ من الماء الغصبي، وهو يطابق قول من يجوز الوضوء، ويرتمس في الماء في الصوم الواجب، وهو يوافق قول من لا يحرمه، وهكذا.

فالأغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد، فلم يخرج من الدين. نعم غاية الأمر أن هذا المجتهد عمل به من جهة ظن أنه حكم الله، وهذا المقتصر^١ من باب الاتفاق وعدم الحكم، ومجرد ذلك لا يوجب الخروج عن الدين والدخول فيه؛ وإلا لزم خروج جميع المجتهدين من الدين؛ لأنهم أتوا به من جهة الظن بحكم الله، وأصحاب الأئمة عليهم السلام أتوا به من جهة العلم به. وأما رابعاً: فلأن أسس الدين وما به قوامه، ويشيد عظامه، فهو معلوم، و ليت شعري لم يخرج من الدين من اقتصر على المعلومات.

١ : في «ح» : المقصر . والمراد بالمقتصر : هو المقتصر على المعلومات .

انظر إلى أنه لو صام أحد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات، فأمسك من طلوع الفجر إلى استتار القرص، من الأكل والشرب بالطريق المتعارف، والإنزال والجماع عمداً، والبقاء على الجنباء إلى غير ذلك. ممّا أجمع عليه، ولم يعتنِ بما اختلف فيه، فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة؟

وكذا في الصلاة لو طهر ثوبه الساتر للعودة للمجمع عليها، والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستها، وستر عورته القطعية، وتوجه إلى القبلة بعد الوضوء، المشتمل على الغسلتين والمسحتين، والتكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، والتسليم، والطمأنينة، والذكر الواجب، لم يكن خارجاً عن الدين لأجل الصلاة لو لم يقرر حكماً لبعض ما اختلف فيه لأجل عدم ثبوت حكم فيه.

فإن قيل: المراد الخروج عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء.

قلنا: هل المراد العلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحاً زائداً عما فتح لنا،

أو ثبت لهم حجة ظن مخصوص، أو الذين لم يكونوا كذلك؟

فإن كان المراد الأول، فما الضرر في خروج من لم يفتح له ذلك الباب، ولم يثبت له حجة ظن؟ كما أن العامل بالظن خرج عن سيرة أصحاب الأئمة لسد باب العلم، وتقول لا ضرر فيه.

وإن كان الثاني: فلانسلم لزوم الخروج عن سيرتهم.

مضافاً إلى أنني لا أدري أنه من أين علم وجه فساد خروج شخص عن سيرة

طائفة يختلف حاله مع حالهم؟

ألا ترى أن الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن إدريس وابن زهرة^١ وغيرهم^٢ صرحوا بأنه لو اختلف العلماء في مسألة أو مسائل على أقوال، ولم يعلم الحق منها، ولم يكن دليل على التعيين، يجب الحكم بالتخيير، مع أنه

١: العدة ٢: ٢٤٦، الذريعة ٢: ٨٠٣، الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٨٠.

٢: من المتأخرين صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٢٥٧، والميرزا القمي في قوانين الأصول

خارج عن سيرة الجميع لامحالة .

وبالجملة : لادلل مطلقاً على بقاء التكليف غير المعلومات لمن لم يثبت بعد عنده حجة ظن .

بل تحقيق المقام : أنه بعد بلوغ الإنسان حد البلوغ والتكليف ، وإطلاعه على مجيء رسول ، وإتيانه بأحكام ، والعلم بتكاليف وأحكام ، يجب عليه بحكم العقل الصريح ، الفحص والتفتيش عن هذه الأحكام ، فما حصل له العلم به أمثله وعمل به .

وإن علم أو ظن ، بل ولو جوز أن للرسول أحكاماً غير ما علمه ، فإن تمكن من الوصول إلى خدمة الشارع ، يجب عليه السؤال منه ، وإلا فيفحص ، ويذل جهده في التفتيش عما يوصله إلى أحكامه ، وأمر باتباعه في الأحكام .
فإن علم أن الأمر الفلاني المفيد للظن يجب اتباعه ، وأمر الشارع بأخذ الأحكام منه يتبعه ، وإلا فيقتصر على معلوماته .

وأما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش ، فهو العقل الصريح ، والإجماع القطعي من الأمة ، مع اتحاد الحال ، بل من أهل جميع الملل والأديان ، والآيات المتكاثرة ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^١ و ﴿ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾^٢ « طلب العلم فريضة »^٣ « اطلبوا العلم »^٤ إلى غير ذلك .
فإن قيل : صرح العلماء ، ويحكم الوجدان أيضاً بأن من تكثر الأخبار الآحاد في واقعة ، وإن لم يكن الجميع بمضمون واحد ، يحصل العلم الإجمالي بالواقعة ؛ أي يعلم القدر مشترك .

ولاشك أن كل من نظر في هذه الأخبار المضبوطة في الكتب ، وأقوال

١ : النحل ١٦ : ٤٣ .

٢ : التوبة ٩ : ١٢٢ .

٣ : الكافي ١ : ٣٠ / ٥٠ ، منية المريد : ٩٩ ، ١٠٨ ، سنن ابن ماجه ١ : ٨١ / ٢٢٤ .

٤ : الكافي ١ : ٣٦ / ١ ، منية المريد : ١٠٣ .

العلماء، يقطع بأنّ للشارع أحكاماً غير المعلومات، وليست أحكامه مقصورة على المعلومات.

قلنا: نعم كذلك، وهذا صحيح مطابق للواقع، وانظر أن^١ ما كنا نمنعه هو صدور الحكم في كل واقعة أو بقاؤه، أمّا أنه يعلم من ملاحظة الأخبار وأقوال العلماء صدور أحكام من الشارع غير ما علم ضرورة أو إجماعاً، فلا شك فيه. ولكنّ الكلام في بقائها للذين لا علم لهم بخصوصياتها، يعني أن هذه الأحكام هل كانت لكل أحد، أو كان فيها تخصيص؟

والتحقيق: أنه إذا قال الشارع: بول الحمار نجس، ويجب الاجتناب عنه؛ فهل المراد أن هذا الاجتناب واجب على كل أحد، سواء اطلع بعد الفحص على هذا الكلام أم لا؛ أم يختص بمن اطلع عليه ولو بشرط الفحص؟

فإن قلت: إنه عام، فقد ارتكبت التكليف بما لا يعلم وما لا يطاق، وخالفت الآيات والأخبار المتكثرة، بل الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية، إذ بديهي أنه ليس كذلك، وظاهر أن الحكم لم يكن غير واحد، ومع ذلك فكل مجتهد مكلف بفهمه، وإن فهم مجتهد عدم نجاسته، لا يجب عليه الاجتناب، فيعلم أن الحكم لا عموم له، بل هو مختص بالعالم بذلك الحكم، فلا يكون باقياً لغير العالم بعد الفحص.

فإن قلت: المسلّم خروج غير العالم وغير الظان، وأنه ليس حكماً لهما، و أمّا الظان، فخروجه غير معلوم، فالمسلّم أنه قال: يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل أحد، سوى من لم يعلم أو لم يظن بعد الفحص بهذا الحكم.

قلنا: نعم، هذا إنما يفيد إذا سلّم في صورة ظنك بنجاسة بول الحمار أن الشارع قال: يجب الاجتناب عن بول الحمار، حتى يشمل الظان أيضاً، ونحن نقول: ما الدليل على أنّ الشارع قال ذلك، حتى خرج عنه غير العالم وغير

١: في «ب»: وانظر إلى.

الظان، وبقي هذان؟ لعله لم يقل: إن بول الحمار نجس، فلم يجب اجتناب الظان.

وأما الأمر الثاني من الأمرين اللذين تتوقف تمامية الصغرى عليهما، فهو انسداد باب العلم بالأحكام، فإن تلك المقدمة عندنا محل بحث ونظر؛ فإنه إن أراد بانسداد باب العلم انسداد باب مطلقه حتى الحاصل بواسطة الظن المعلوم حجيته، فهو ممنوع.

والتفصيل: أنه لا شك أن الظن، بل مطلق الأمانة المنتهي إلى العلم، علم أيضاً، فإنه كما أنه إذا قال الرسول ﷺ: حكم الواقعة الفلانية كذا؛ يحصل لك العلم به، فكذا إذا قال: حكمها ما دل عليه الخبر الواحد وأعمل فيها بما دل عليه؛ يحصل لك العلم أيضاً بحكمها في حقل أيضاً بعد دلالة الخبر.

فبعد وجود ظن أو أمانة ثابتة حجيته، بل مع احتمالها وتجويزه، دعوى انسداد باب العلم غلط، ونحن لانسلم فقد الظن الكذائي أو الأمانة الكذائية، بل نقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية، كما بيناه في كتبنا، كشرح تجريد الأصول، و مناهج الأحكام^١، و مفتاح الأحكام، و أساس الأحكام وغيرها، و من ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل.

ثم نقول على كبراه:

أما أولاً: فعلى سبيل الإجمال، و نقول: تماميتها موقوفة على تفرع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف و سد باب العلم، و هو ممنوع. و ما الدليل على أنه عند بقاء التكليف و سد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن؟

ألا ترى أن القاضي مكلف بالحكم بين المترافعين عنده، ولا سبيل له إلى العلم بالواقع، و لم يكلف بالعمل بمطلق الظن، بل أمر بالرجوع إلى العدلين، و في بعض المواضع إلى أربعة عدول، و في آخر إلى اليمين، و هكذا.

ألا ترى أنه لم يكلف بالعمل بالظن بموت مفقود الخبر .
 ألا ترى أنّ جمعاً من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل بأخبار
 الآحاد تعبداً .
 ألا ترى أنّ جمعاً غفيراً منهم يرجعون إلى الاحتياط عند عدم الدليل ، و
 هكذا .

على أني أسألك ، وأقول لك : أيها العالم العامل بالظن ، ما تقول في حق
 مجتهد اتفق في موضع لم يتيسر له كتاب ، ولا سبيل له إلى تحصيل ظن مطلقاً ، أو
 في الأغلب ، وبقي في ذلك الموضع مدّة مديدة ، أو في تمام عمره ، فهل يسقط
 تكليفه عن غير المعلومات أم لا ؟
 فإن قلت بالسقوط ، قلنا : أيّ مفسدة تترتب على السقوط في حق المتمكن
 من الظن ولا تترتب في حق ذلك ؟ وما الباعث على عدم السقوط عنه قبل علمه
 بحجية الظن وسقط عن ذلك ؟
 وإن قلت بعدم السقوط ، بل يجب عليه العمل بالتخيير أو الاحتياط أو
 الأصل أو غيرها .

قلنا : لم لا يكون هذا الشخص المتمكن من المظنة كذلك أيضاً ؟ وما المفسدة
 التي تترتب في حق هذا ولا تترتب في حق ذلك ؟
 لا أقول يعمل بواحد من هذه الطرق البتة ، حتى تقول : ما الدليل على
 وجوب عمله به ؟ بل أقول : لم يجب عليه العمل بالظن دون أحد هذه الأمور ؟ و
 ما الضرر في العمل به ؟ مع أن هذه الأمور مع الظن في احتمال جواز العمل في
 مرتبة واحدة ، بل يجري الكلام في حق جميع المجتهدين ، فإنه لا يلزم حصول
 الظن في كل واقعة البتة .

فنقول : ما تقول في مسألة سدّ فيها باب الظن أيضاً ، والمجتهد مكلف فيه بأي
 شيء ؟ لم لا يجوز أن يكون هو تكليفه في صورة انفتاح باب الظن أيضاً ؟
 و أما ثانياً : فعلى سبيل التفصيل ، ونقول : إذا كانت الأحكام باقية و سد

باب العلم، فتفرع وجوب العمل بمطلق الظن عليه، يتوقف على انتفاء احتمال آخر، مع أن هاهنا احتمالات أخرى أيضاً، لا يتفرع وجوب العمل بمطلق الظن ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات.

الأول: العمل بالأصل.

الثاني: بالاحتياط.

الثالث: بالتخير.

الرابع: بالتوقف.

الخامس: بأمانة تعبداً من غير ملاحظة إفادتها الظن أم لا، كما في أحكام القضاة ونحوها.

السادس: العمل بالظن المخصوص.

وقد يظهر من فحواوي عبارات بعض مشايخنا - طاب ثراه - في كتابه الذي صنفه في الأصول، وكان من القائلين بالعمل بالظن، تفتنه لبعض هذه الاحتمالات، وكونه في مقام إبطاله، وأنا أذكره مع كل ما يحتمل أن يقال في إبطال البواقي، وأبين الحال فيه.

فيقال لإبطال الأول وهو بناء العمل على الأصل في غير المعلومات: إنه لا دليل قطعي على اعتبار الأصل مطلقاً فيما كان الظن على خلاف الأصل، مع أنه غير ممكن في كثير من الوقائع، لثبوت التكليف وكلية المكلف به، أو احتمال كليته، مع أنه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء، بل لا يجوزونه لو كان الحكم مظنوناً بالظنون الخاصة؛ على أن الاقتصار عليه يوجب الخروج عن الدين، والانحراف عن طريقة الكل، وتاليف دين آخر.

الجواب: أما أولاً، فكأنك زعمت انحصار الدليل القطعي في الشرعيات، وعزلت العقل القاطع عن المحاكمة، ونسيت القبح والحسن العقليين، وغفلت عن أنه إذا كان كذلك، فمن أين يثبت بقاء التكليف، وعدم جواز التكليف بما لا يطاق، وعدم جواز الترجيح بلا مرجح - الذي هو أحد مقدمات هذا الدليل كما

يأتي- و وجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم ونحو ذلك؟! وإن لم تعزل العقل بالمرة، فكيف تقول: لادليل قطعي على اعتبار الأصل و لو كان الظن على خلافه فيما إذا لم يكن دليل قطعي على حجية الظن؟ وهل يكون دليل قطعي أتم وأحسن من أنا لو فرضنا أنفسنا واقفة عند الله سبحانه في يوم الحشر ويسأل عنا: أنكم لم عملتم بأصل البراءة، و ما حكمتم باشتغال الذمة؟ فنجيب بأننا بذلنا جهدنا، وسعينا غاية السعي، و لم يحصل لنا العلم باشتغال ذمتنا؛ وإن حصل لنا ظن، سعينا وبذلنا جهدنا، فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن، و كونه دليلاً و حجة لنا، و كنا عالمين في حقك أنك لا تكلف بما لا يعلم، ولا بشيء لم تنصب عليه دليلاً، و منه العمل بالمظنون. هذا، مضافاً إلى ما وصل إلينا من كتابك الكريم، والأخبار المنسوبة إلى حججك من ذم العمل بالظن، والنهي عن التدين بما لا يعلم، و عدم اشتغال الذمة في صورة عدم العلم، فلهذا عملنا بالأصل. فما يقول الله سبحانه لنا؟ و هل يجوز عليه مؤاخذتنا و عذابنا لأجل ذلك؟ حاشا و كلاً.

و أما لو قال لك: أيها الرجل لم اتبعت ظنك، و جعلت ديني تابعاً لظنك، بل جعلت ظنك لك نبياً وإماماً من دون حجة و برهان؟ مع أنني لم أكلف بمتابعة نبي (أو إمام) ^١ إلا مع معجزة أو كرامة و براهين ساطعة، و أنت اتبعت ظنك بلا حجة و سبب، مع احتمال كونه مخالفاً لديني، و مع كثرة الإشارات في كلامي على ذمه، فما جوابك عنه سبحانه؟

فإن قلت: أجيب بأنني أتيت، و عملت بكل ما ظننت أنه مطلوبك، و تركت كل ما ظننت أنه مبعوضك، و هذا كان ديني، ولاشك أنه تقبح المؤاخذة حيثئذ.

١: بدل ما بين القوسين في «هـ»: إذا قام.

قلنا: فإن قال لك: كيف لم يحصل لك من الايات الكثيرة في كتابي، والأخبار المتعددة المتجاوزة عن المائة في كلام حججي، ومن تصريح جماعة بالإجماع على حرمة العمل بالظن أو بغير العلم، ظن بعدم جواز متابعة الظن؟ و حصل لك الظن بحكمي من إلحاق الشيء بالأغلب، أو كون التأسيس أولى من التأكيد، أو فتوى واحد مع عدم ظهور خلاف، أو إجماع منقول واحد من الذي يدعي الإجماع على المتضادين كثيراً؟! لا أدري ما يكون جوابك؟

سلمنا أنه يقبل عذرک ولا يؤخذک، ولكن تكون مساوياً في ذلك مع العامل بالأصل كما مر. وعدم المؤاخذه ليس دليلاً على تعيين العمل ووجوب الانحصار. وكذلك لو عمل أحد بالاحتياط لا يؤخذ به.

ولو كان عدم المؤاخذه دليلاً على التعيين، لزم وجوب العمل بالظن قبل البعثة أيضاً، وهو خلاف الضرورة.

ثم نرجع إلى ابتداء الكلام، ونقول: سلمنا أن العقل معزول، و حكمه غير مقبول، فهل ليست هذه الآيات والأخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة ذمة من لم يعلم الشغل بعد الفحص، مفيدة لحجية الأصل بعد الفحص؟ وإن لم يفد جميع هذه، القطع بالقدر المشترك، فأى واقعة تكون متواترة معنوية؟

تأمل في نفسك؟ وعدّ وقائع حاتم ورستم التي تعلمها، وعدّ الآيات والأخبار المصرحة ببراءة ذمة غير العالم بعد الفحص، وانظر أيهما أكثر؟ فانظر هل يوجد لها معارض دال على أن مع الظن بالخلاف يحصل الشغل؟!

سلمنا عدم حصول العلم من جميع ذلك، فهل لا يكفي الإجماع القطعي؟ ولا شك أن العمل بالأصل عند عدم الدليل مجمع عليه.

فإن قلت: لانسلم الإجماع في صورة الظن بالخلاف.

قلنا: مع ثبوت حجية هذا الظن على العامل أو مطلقاً؟ إن أردت الأول،

فهو كذلك ، ولكن المفروض عدم ثبوت حجية ظن بعد ؛ وإن أردت الثاني ، ففساده ظاهر ؛ إذ لاشك أنه لو وجد في مقام ظن لم تثبت حجيته لا يعتني به أحد من العلماء ، ويعمل بالأصل .

الأتري أن من لا يقول^١ بحجية الإجماع المنقول أو الشهرة ، لو وجد أحدهما في مورد يعمل بالأصل ، فالعمل بالأصل - ولو مع وجود الظن على خلافه لمن لم يثبت عنده حجية هذا الظن - إجماعي .

و أما ثانياً : فهو أنا سلّمنا أنه لا دليل قطعي على اعتبار الأصل ، ولكنك كنت في مقام إبطال العمل به ، وهو يستدعي الدليل القطعي على عدم اعتباره ، وعدم الدليل على الاعتبار لك غير مفيد ، والخصم يقول بجواز العمل بالأصل ، ويكفيه الاحتمال ، و عليك إثبات عدم الجواز .

ولو لم يكن على الأصل دليل قطعي يكون كالظن ؛ إذ بعد بقاء التكليف و سد باب العلم ، يكون هناك سبيلان : الأصل والظن ، وكلاهما متساويان في عدم الدليل ، فلم يرجح الظن ، وما الدليل على تعيين الظن أو فساد الأصل ؟
و أما ما ذكره من عدم إمكان العمل بالأصل في كثير من الوقائع ؛ لثبوت التكليف كلية ، أو إجمال المكلف به .

ففيه : أنه ليت شعري ، لم لا يمكن العمل بالأصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكلية ؟ وما الضرر فيه ؟

و أما في مقام الإجمال ، فالخلاف في أنه بعد إجمال المكلف به هل يسقط التكليف أم لا معروف ، والدليل على البقاء ليس إلا ظنياً ، فلا وجه للحكم القطعي بثبوت التكليف فيه ، مع أن عدم إمكان العمل مع ثبوت التكليف فيه ممنوع ؛ إذ لو كان له قدر مشترك يعمل في الزائد عنه بالأصل ، وإلا فيعمل في غير الواحد ، كما في الأواني المشتبهة .

١ : في «ب» : من يقول .

و أما ما ذكره من أن في العمل بالأصل خروجاً عن طريقة الكل ، و انحرافاً عن سيرة العلماء ، فقد مرّ جوابه .

و ملخصه : أن هؤلاء العلماء قد أثبتوا حجة ظنون مخصوصة ، فحالهم غير حالنا ، و مع ذلك فالفساد في اتحاد السيرة دون اختلافها .

و ليت شعري لم لا يضر خروج العامل بالظن عن سيرة أصحاب الأئمة ، التي هي سيرة الإمام قطعاً ، لأجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم و انسدادها ، و يضر الخروج عن سيرة العلماء ، لأجل اختلاف الحال من ثبوت حجة الظن المخصوص و عدمه ، مع أن العمل بالأصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجة الظن عين سيرة العلماء ، فإن طريقة السيد و تابعيه جميعاً العمل بالأصل في غير المعلومات و إن اختلف معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة و النقصان .

و هذا لا يوجب الفساد ؛ إذ لا شك أن عمل المجتهدين جميعاً بالأصل ليس على السواء ، فإن كثيراً من الأدلة يكون حجة لطائفة دون أخرى ، و عمل الآخر في موارده بالأصل .

و أما غير السيد ، فالكل متفقون قطعاً على أن في كل مورد لم يكن علم أو لم تثبت حجة ظن فيه على شخص ، يلزم عليه العمل فيه بالأصل ، فقبل إثبات حجة الظن يكون ترك الأصل خروجاً عن سيرة العلماء ، مع أنه - كما أشرنا إليه - العمل بمطلق الظن خروج عن سيرتهم .

و أما ما ذكره من أن في العمل بالأصل خروجاً عن الدين ، فقد عرفت جوابه أيضاً ، مع أنه يحتمل أن يكون الحكم في غير المعلومات مطابقاً لحكم الدين ، كمظنوننا تلك ؛ إذ لا شك أنها أيضاً محتملة لأن تكون مخالفة لحكم الدين ، و إلا فتكون مقطوعات ، فما يفعله العامل بالأصل يساوي ما يفعله العامل بالظن في احتمال المطابقة و المخالفة ، فكيف يكون أحدهما خروجاً عن الدين ، و الآخر دخولاً فيه ؟

نعم الفرق الذي بينهما ، هو أن العامل بالظن يظن المطابقة .

ولا أدري لم صار مجرد ظن هذا المسكين سبباً لخروج من يفعل غيره عن الدين؟!!

فإن قيل: إنَّ العمل بالأصل في كل مورد مورد وإن لم يكن خروجاً عن الدين، ولكن الجميع غير ما قرره الشارع يقيناً.

قلنا: لانسَلَمَ ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذي لا دليل له، على أنَّ مثله يرد على العامل بالظن أيضاً؛ إذ في كل مورد مورد وإن احتملت المطابقة، ولكنه نعلم يقيناً: أنه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقاً لقول الإمام، ولم تجرِ العادة عليها، سيما أنه كثيراً ما يتبدّل رأيه في مسائل كثيرة، ولم يكن كل ظنونه في وقت مطابقاً، ولا يرد عليه نقض.

ثم إنه يقال لإبطال الثاني، أي الاحتياط: إنه لا دليل قطعياً على وجوبه، بل ما يدل عليه لا يفيد سوى الظن، وهو في المقام غير مفيد.

مع أنه لا يمكن في الأغلب، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، أو بين شرطية شيء وشرطية عدمه، بل في دوران الأمر بين الاستحباب وعدمه لأجل تفاوت النية.

مع منافاته لما اشتهر من وجوب الاجتهاد أو التقليد.

مع أنَّ الاحتياط إنما يتحقق إذا أتى بما يحصل به القطع بالواقع من جميع الجهات، ولا ريب أنه في العبادات المركبة لا يحصل إلا إذا أتى بجميع الاحتمالات، ولا شك أنه يستلزم العسر والجر، والقول بوجوبه إلى أن يؤدي إليهما وعدمه بعده يصح في الأمور التدريجية، وأما ما شأن المجتهد فيه الاجتهاد والعمل، فليس من هذا القبيل؛ لاجتماع جملة منها في آن، بل لا يمكن خلو المكلف في آن من تكاليف كثيرة، لانه في الآن الأول مكلف بشيء، وفي الثاني بآخر، حتى يحتاط إلى أن يؤدي إلى العسر، مع أن حد العسر والجر، ليس مما يعلمه كل أحد، حتى يصح الحوالة عليه في جميع الأحكام وإن صح في قليل من الوقائع.

وبالجملة : إيجاب الله سبحانه الاحتياط إما تكليف بالمحال ، أو إيقاع في العسر والخرج ، نعم لإشكال في حسنه وإمكانه بقدر الإمكان .
هذا كله ، مضافاً إلى إجماع العلماء على عدم تعيين الاحتياط فيما يحصل الظن به .

أقول : الجواب : أما عن أن الاحتياط لادليل قطعياً له ، فبأنه مسلم ، ولكن الخصم لا يحتاج إلى دليل قطعي ، بل يكفي الاحتمال ، ولا أدري أن أي دليل قطعي على العمل بالظن مع أنه سلم واعترف بوجود الدليل الظني عليه ^١ ، وهو كاف للخصم ؛ لأنه يقول بعد بقاء التكليف ، وانسداد باب العلم : إما يجب العمل بالظن ، أو الاحتياط ، وعلى التقديرين ، يثبت المطلوب ، أما على الثاني : فواضح ، وأما على الأول : فلظنية وجوب الاحتياط ، فيكون وجوب الاحتياط على ذلك قطعياً .

وأما عن قوله : بأن الاحتياط غير ممكن غالباً ، فمع أن قيد الغالب غلط ؛ إذ الموارد الغير الممكن فيها الاحتياط نادرة جداً : فبأنه لا أدري ما ضرر عدم الإمكان في بعض الموارد ؟ فإن العمل بالظن أيضاً لا يتيسر في كثير من الموارد ، إما لأجل عدم حصول ظن ، أو لحصول ظن لا يجوز العمل به إجماعاً ، كظن القياسي و نحوه ، فما تفعله أنت في مثل تلك الموارد ؟ للخصم أن يقول : إني أفعله في موارد عدم إمكان الاحتياط .

والمخلص : أنه كما أن بناءك في العمل بالظن مقيّد بحال الوجود والإمكان ، كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط .

وأما عما قال : من أنه مناف لما اشتهر من وجوب الاجتهاد أو التقليد : فبأنه مناقض لما صرح به أخيراً من قطعية استحباب الاحتياط بقدر الإمكان ، مع أن ما قال : إنه مشهور ؛ ليس كذلك ، بل المشهور أن الناس ثلاثة أصناف : مجتهد ، و

مقلّد، و محتاط .

و أما عن سائر ما ذكره من لزوم العسر والخرج :
أماً أولاً: فبأنه قد اعترف باستحباب الاحتياط ، و رجحانه بقدر الإمكان ،
والإجماع منعقد بوجوب كل راجح بالنذر و شبهه ، فلو نذر أحد الاحتياط ، فما
تقول في حقه ؟ فنحن أيضاً نقول بمثله في حق المجتهد .

فإن قلت : لا ينعقد ذلك النذر ، خالفت الإجماع ، وإن قلت : ينعقد ، و
يجب الاحتياط ، ولا ضرر فيه ، فقل مثله في حق المجتهد .

وإن أوجبه عليه إلى موضع معين ، فأوجهه أيضاً في حق المجتهد ، و يعمل
في الباقي بمثل موارد عدم إمكان الاحتياط .

هذا ، مع أن جمعاً كثيراً من العلماء أوجبوا الاحتياط فيما لانص فيه ، ولا يرد
عليهم نقض ، فافرض مثله ما لا يعلم حكمه .

و أما ثانياً : فبأن العسر والخرج إن بلغا حد التكليف بما لا يطاق ، فلا شك في
سقوط التكليف معه ، كما أن العمل بالظن أيضاً كذلك ، و مثل ذلك المورد معين
لكل أحد .

و إذا بلغ حد عدم الإمكان ، يسقط العمل بالاحتياط .

وإن لم يبلغا هذا الحد ، لا دليل على انتفائهما إلا بعض العمومات الظنية
المخصصة بألف تخصيص ، فغايتة لزومها ، و ما الضرر فيه ؟ فكما أنك تخصص
عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم ، فخصص هذه
العمومات بها ، و ما الذي يجوز تخصيص الأول ، دون ذلك ؟

وضع رأسك على ركبتيك ساعة ، ولاحظ عمومات نفي العسر والخرج ، ثم
العمومات الناهية عن العمل بالظن ، وانظر أيهما أكثر و أصرح ؟ فكيف توجب
الأولى رفع الاحتياط ، و لا توجب الثانية رفع العمل بالظن ، و لم يجوز تخصيص
الثانية دون الأولى ؟

فإن قلت : انتفاء العسر والخرج إجماعي .

قلنا : لانسلم حتى في صورة بقاء شغل الذمة ، و انسداد طريق التعيين ، مع أنّ في تعيين معنى العسر والخرج و قدرهما ألف كلام ، و منهم من خصصهما بما لا يطاق ، و منهم من خصصهما بغير التكاليفات ، و منهم من قال بإجمالهما و سقوط الاستدلال بهما ، و التمسك بمثل ذلك في المقام من الغرائب والعجائب^١ .

و أما ثالثاً : فبأن من الأمور المقطوع بها بالإجماع - و باعتراف الخصم - استحباب الاحتياط ، فهذا الذي يقول الكل باستحبابه ، لم لا يمكن أن يكون واجباً ؟ و ما الضرر فيه ؟ و ليت شعري ما السبب في أنّ استحبابه جائز ، بل واقع ، و وجوبه ممتنع ؟ !

فإن قلت : لزوم العسر والخرج إنما هو على الوجوب دون الاستحباب . قلنا : لاشك أنّ بعض الأمور في نفسه معسور ، سواء كان واجباً أو مستحباً أو مباحاً ، كتحمل الوجع الشديد ، والصعود على الجبل الرفيع ، والثابت من الأدلة أنّ الله لا يريد العسر ، و لاشك أنّ المستحب مراده سبحانه ، فلو ندب المعسور لأرادته .

و الملخص : أنّ ما ينفي العسر والخرج ينفيه في الواجبات والمستحباب ، فما يجاب في الجمع عليه ، والمدلول عليه بالعقل والنقل من حسن الاحتياط و رجحانه مطلقاً ، يجاب به بعينه في القول بتعيينه و وجوبه بقدر الإمكان .

و أما رابعاً : فلأننا نقول : إنّ أمثال هذه الإشكالات لو وردت فإنما ترد لو أوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد أولاً ، و ليت شعري ما الضرورة في ذلك ؟ ! بل نقول : إنّ كل مسألة مسألة ترد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها ، فإن وجد دليلاً علمياً فهو ، وإلاّ فإن أمكن فيه الاحتياط مطلقاً ، أو بدون عسر ، يعمل به ، وإلاّ فيعمل بالظن مثلاً .

أو نقول: إن لم يوجد دليل علمي، فإن أمكن الاحتياط ولم يوجد ظني، يعمل بالاحتياط، وإن كان الأمر بالعكس يعمل بالظن مثلاً، وإن وجد الأمران يجوز وجوب العمل بكل منهما، وأي دليل على تعيين الظن.

فإذا وردت عليه مسألة غسل مخرج البول، ولادليل علمياً فيها، يفتي بوجوب المرتين، أعني: لم لا يفتي بذلك ويجب الإفتاء بمقتضى ظنه مثلاً؟ وهكذا في جميع المسائل، وما الضرر فيه، وما الدليل على فساد؟ بل ولم يجب إبداء القاعدة أولاً؟

بل نقول: لو عرض على المنصف أنه: وردت عليّ مسألة، وأنا مردد فيها بين الحكم بالاحتياط الذي قال جمع بوجوبه، والباقون برجحانه، والأخبار متطابقة على رجحانه، وبين الحكم بالمظنون الذي قال غير نادر بحرمة، والآيات والأخبار متطابقة على النهي عنه، ولا بد من العمل بأحدهما، يحكم بتعيين الاحتياط.

وأما قوله: مضافاً إلى إجماع العلماء؛ فهو ممنوع غاية، ومن أين علم ذلك الإجماع مع استدلال كثير من القدماء - كالسيد والشيخ وأضرابهما - بوجوب بعض الأمور أو حرمة بالاحتياط؟!

ويقال لإبطال الثالث، وهو التخيير في كل ما يحتمل أن يكون حكم الله سبحانه، من الأقوال المختلف فيها في غير المعلومات من الوقائع: إن التخيير في جميع المسائل أو أكثرها مما انعقد الإجماع على بطلانه، وذهب الكل إلي تعيين المدرك وإن اختلفوا فيه، والتخيير الذي قالوا به إنما هو في تعارض الأمارتين، بل هو موجب للهرج والمرج.

ولو لم يسلم ذلك الإجماع، لم يثبت إجماع في مسألة فروعية أصلاً.
الجواب: لا أفهم المراد من انعقاد الإجماع على بطلان التخيير في الوقائع التي لا يعلم حكمها، وحجية الدليل الظني لم تثبت بعد.
فإن كان مرادك: أن الفقهاء صرحوا ببطلان التخيير، وهبتك قول كل

الفقهاء؛ عيّن لي فقيهاً يعتبر قوله، و أرني عبارة فقيه يقول: التخيير في المسائل الغير العلمية و غير المظنونة بظن غير ثابت الحجة باطل، مع أن الأكثر صرّحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة.

وإن كان مرادك: أن الفقهاء لم يقولوا بالتخيير، بل كل أحد اختار قولاً معيناً، فإن أردت في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح علمي أو ظني ثابت الحجة لأحد الأقوال، فهو غلط واضح، و ربّ مسائل كثيرة قالوا فيها بالتخيير؛ لعدم الترجيح.

وإن أردت أكثر المسائل، فهو مسلّم، ولكنه لوجود دليل ثابت الحجة لهم، فليس حال من ليس له هذا الدليل كحالهم، فعدم قولهم بالتخيير لا يكون إجماعاً على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم.

والمخلص: أنه إن أردت الإجماع على بطلان التخيير في حقهم، فهو مسلّم، و إن أردت في حقنا، فهو ممنوع. و عدم قول أحد منهم بالتخيير غير ضائر لنا.

ألا ترى أن الإمام عليه السلام حكم بالتخيير في حق من تعارضت له الأدلة، مع أن حكم المعصوم للمشافهين كان واحداً من المدلولات.

و ألا ترى السيد في الذريعة، والشيخ في العدة^١، و جمع آخر^٢ صرّحوا بأنه لو أجمعت الأمة في مسألة على قولين أو أكثر، ولا يعلم أن الحق أيّ منهما يجب أن يحكم بالتخيير، مع أنه لا شك أن قول جميع الأمة في هذه المسألة غير التخيير.

بل لنا أن ندعي الإجماع على أنه: إن علمنا ثبوت التكليف في مسألة، و لم نعلم حكمها، ولا نظن بظن ثابت الحجة، فحكمه إما العمل بالأصل أو التخيير.

و من عجائب الأحوال أنك تقول : إنه ليست حجية الإجماع إلا لكشفه عن قول المعصوم ، و تعلم قطعاً عند تعارض الأمرين الشرعيتين : أن قول المعصوم ليس إلا واحداً منهما معيناً ، دون التخيير ، و مع ذلك حكم المعصوم في حق من لا يترجح أحدهما عنده بالتخيير .

فَلَمْ يَجْزِ التَّخْيِيرُ فِي سَائِرِ الْوَقَائِعِ الَّتِي لَا يَفْهَمُ حُكْمَهَا؟ وَإِنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ فِيهَا غَيْرُهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ .

و أعجب منه و أغرب ، أنه يقول : إنَّ القول بالتخيير موجب للهرج والمرج . أيها المسكين لو كان في عصر مجتهدون متعددون ، اختار كل منهم في هذه الوقائع قولاً ، أليس العوام مخيرين في اختيار كل من هذه الأقوال؟ بل على القول بجواز تقليد الأموات أليس الكل في كل هذه الوقائع مخيرين في الأخذ بما أرادوا من هذه الأقوال المختلفة ، لاسيما على القول بجواز الرجوع عن التقليد ، فكيف لا يلزم حينئذ هرج و مرج ، و لو قلنا بهذا التخيير بعينه . لعدم ثبوت حجية دليل بعينه ، يلزم الهرج والمرج؟! مع أنه لا ضرر في أن يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة ، و ما اختاره من الاحتمالات يفتي به لسائر الناس .

و أعجب من ذلك أيضاً و أغرب ، أنه قال : لو لم يثبت ذلك الإجماع ، لم يثبت إجماع في مسألة ، فإنه لا كلام لأحد هنا في ثبوت الإجماع ، ولكن نقول : إنه يثبت تارة بالإجماع أن الإمام حكم بهذا الحكم المعين ، و يكون الإجماع حينئذ دليلاً على هذا الحكم المعين ، و أخرى أن الإمام حكم بأحد هذين الحكمين معيناً ، ولكن لا يعلم بعينه ، و فائدة الإجماع حينئذ أنه لا يمكن التجاوز عن هذين الحكمين ، و يحدث قولاً ثالثاً ، ولكن لا يلزم أن يؤخذ بأحد الحكمين معيناً البتة ، و لذا ترى بناء الفقهاء في مثل هذه الموارد على التخيير ، بل قال الإمام بنفسه : إنك في مثل ذلك مخير ، مع أنه كان حكمي معيناً .

فإن قلت : إنّ لازم تعيين حكم الإمام عدم التخيير ، فهو إجماع على حكم معين ، هو عدم التخيير .

قلنا : لو كان كذلك يلزم تناقض حكم الإمام بالتخيير عند تعارض الأمارتين و اختلاف الحديثين ؛ لأنه قال بأحدهما معيناً ، و لازمه الحكم بعدم التخيير ، و هو يناقض التخيير ، فيلزم بطلان التخيير مطلقاً ، إلا فيما كان الإمام فيه مخيراً أيضاً ، و هو خلاف المجمع عليه .

و حله : أنّ لازم تعيين الحكم عند شخص عدم التخيير له لامطلقاً ، فلازم تعيين الحكم عند الإمام عدم تخييره ، لا عدم تخيير من لم يتعين له الحكم . و يقال لإبطال الرابع ، و هو التوقف : إنه إما أن يكون في العمل أو في الإفتاء .

أما الأول : فلامعنى له من حيث هو ؛ لعدم خلوّ المكلف من حيث الفعل أو الترك ، و لاريب في بطلانه من حيث إنه مقرر من الشارع ؛ لأنّ كل مكلف لابد له من بناء عمله في كل واقعة على حكم .

و أما الثاني : فلامفر منه في الإفتاء بالحكم العلمي الواقعي ، و لاشك في بطلانه في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري ؛ لأنّ مرجعه إلى نفي وجوب الإفتاء ، و هو باطل ؛ لاستلزامه الهرج والمرج ، و مخالف للإجماع ، و لذا قيل بوجوبه عيناً عند الانحصار ، و كفاية عند التعدد .

فإن قلت : توقف الأصحاب في كثير من المسائل .

قلنا : توقفهم إنما هو في الحكم الواقعي ، بمعنى عدم العلم به أو الظن ، و العمل والإفتاء فيه إنما هو على حسب الأصول الكلية .

الجواب : أما أولاً : فبمنع بطلان التوقف في العمل من حيث إنّ العمل مقرر من الشارع . و كون كل أحد مكلف ببناء عمله في كل واقعة على حكم ، كلام سخيف لغو ، لا أدري أن في جميع الأمور المرددة بين المستحب والمباح ، لو لم يرجع أحد إلى دليله ، و لم بين عمله على أحد الطرفين ، و كان متوقفاً في حكم

الشارع، فاي إثم عليه؟ وأي مؤاخذه عليه؟ ومن قال: إنه مكلف البتة أن يبني عمله على أحد الطرفين؟

وكذلك جميع الأمور المرددة بين المباح والمستحب والمكروه، بل في جميع الأمور المرددة بين الحرام وواحد من هذه الأحكام، لو توقف في الحكم، ولكن تركه لا من جهة أنه حكم الشارع، بل للرجحان العقلي، أي ذنب صدر منه؟ ولم يجب عليه البناء على الحكم المعين؟

ولو كلف كل أحد بذلك، لزم فسق جميع الفقهاء الأطياب، وكونهم تاركين للواجب؛ إذ ليس أحد منهم لم يتوقف في مسائل عديدة.

والعذر الذي ذكره لتوقفهم، والمعنى الذي فسره، لا معنى له كما يأتي.
وأما ثانياً: فبمنع بطلان التوقف في الإفتاء في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري، وبطلان نفي وجوب الإفتاء ممنوع، وما الدليل على وجوب الإفتاء في كل واقعة على كل مجتهد؟ ومن أين ثبت الإجماع عليه؟ وما ترى من عدم توقفهم فإنما هو لبثوت حجية دليل ظني لهم، أو وجود دليل علمي.

وما يقولون من أن الاجتهاد واجب إماماً عيناً أو كفاية، فهو أمر آخر لا دخل له بتلك المقدمة؛ إذ لا شك من لزوم وجود مجتهد يميز بين المعلومات النظرية، وغير المعلومات، ويفتي في المعلومات، ويتفحص ويبدل جهده في غيرها في أنه هل يوجد ظن مخصوص، أو مطلق الظن، أو أمانة ثابتة الحجية أو لا، فإن كان، فيفتي بمقتضاه، فإن لزوم الإفتاء في المعلومات ولزوم الفحص في غيرها من البديهيات، وتلك المرحلة غير وجوب وجود شخص يفتي في جميع الوقائع.

وأما ما قال: من أنه لولا مثل ذلك الشخص، لزم الهرج والمرج؛ ليت شعري أنه لو لم يُفت أحد في المستحبات، والمكروهات، وكثير من العبادات ومتعلقاتها، وتوقفوا فيها كيف يلزم ذلك؟

إن قلت: يفرض الكلام في الأمور الواجبة، ويتم المطلوب بعدم الفصل.
قلنا: الالتجاء إلى الإجماع المركب في أمثال هذه المقامات، كتشبه الغريق

بلحيته ، ليس ذلك مقام يثبت فيه قول المعصوم بأمثال تلك المزخرفات ، مع أنّ خصمك لا يردّ دليلك بالاحتمالات (المقررة) ^١ خاصة ، بل يجوز (الترك) ^٢ لها أيضاً ، و عليك إبطاله .

فنقول ^٣ : بعد انسداد باب العلم ، ما الضرر في التوقف في مقام لم يثبت فيه وجوب الإفتاء والعمل بالظن أو التخيير ^٤ أو غيرهما في مقام ثبت فيه ؟ فلا يثبت وجوب العمل بالظن على الإطلاق .

و أما ما حمل عليه توقف الأصحاب في كثير من المسائل ، فكلام لا محصل له ؛ إذ من لم يعلم الواقع بخصوصه ، ولم يظنه ، فمع تلك الحال : إما قرّر الشارع له حكماً واقعياً أم لا ، فإن لم يقرّر ، فهو اعتراف بانتفاء الحكم ، والعمل والإفتاء فيه بحسب الأصول الكلية غلط .

و إن قرّر ، وهو الذي يستنبط من الأصول الكلية ، فلا يكون ذلك الشخص متوقفاً في حكمه ، فلم يقول : أنا متوقف ؟

إن قلت : إنّ مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص واقع المورد .

قلنا : فيلزم أن يتلقى بالتوقف في جميع الموارد التي تعارضت فيها الأدلة ، ولا مرجح ؛ إذ ليس له ظن بواقعة مخصوصة ^٥ ، ويحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية للجاهل بالواقع ، مع أنهم ينسبون التوقف في هذا المقام إلى الأخباري ، ويردّون عليه ، وكذلك كثير من مواضع جريان الأصل من المواضع التي لا علم بواقعها ولا الظن ، ويحكمون بالأصل ، ولا يظهرون التوقف .

و يقال لإبطال الخامس ، أي العمل بالظن المخصوص : إنه إن أريد من

١ : في «ج» : المفردة .

٢ : في «ب» ، «ج» : التركيب .

٣ : في «ج» : فيقول .

٤ : في «ج» ، «ب» : الخبر .

٥ : في «هـ» : بواقعة بخصوصه .

خصوصيته : كونه ^١ هذا الفرد من الظن ^٢ وإن لم يكن دليل على حجيته ، فهو ترجيح بلامرجح ، و بطلانه بديهى .

وإن أريد منها : خصوصيته من حيث ثبوت الحجية ، فالمفروض انتفاء ظن كذائى ، أى معلوم الحجية ، وإلا لم يكن باب العلم منسداً .

و دعوى معلومية حجية بعض أفراد الأدلة الشرعية مجازفة ، ولو ثبت ، فلا يثبت حجية شيء يفى بجميع الأحكام المعلوم بقاؤها .

الجواب : بعد مقدمة ، هي أنه لاشك في أن العلم في نفسه حجة ، ولا حاجة في حجيته إلى دليل ، ولذلك لافرق بين أنواع العلوم في الحجية ، ولا مخالف في حجية علم .

بخلاف الظن ، فإنه بنفسه ليس بحجة ، و حجيته موقوفة على وجود دليل عليه ، وكثير من الظنون ليس بحجة ، كالظن القياسى والقالى ، و ظن القاضي الحاصل من شاهد واحد ، أو من مجرد قول المدعى ، أو من بعض القرائن ، و لذلك يحتاج المستدل في هذا المقام إلى الدليل ، و تفرع حجية الظن على بقاء الأحكام ، و انسداد باب العلم ، وإبطال الاحتمالات ، فعلى المحقق أن ينظر في أن المتفرع والثابت منها بعد التسليم : حجية مطلق الظن ، أو حجية ظن من الظنون ، أى الظن في الجملة .

لاشك أن مدلولها ليس حجية كل ظن ، أو الظن من حيث هو ؛ إذ ليس ملازمة عقلية أو شرعية أو عادية بين هذه المقدمات ، و بين العمل بكل ظن ، أو الظن من حيث هو .

ولأجل ذلك لو فرضنا أن أحداً يتشرف بخدمة إمام الزمان عليه السلام ، ويقول له : إن الأحكام باقية في زمان غيبتك ، وينسد باب العلم إليها ، و كل احتمال غير الظن باطل ، فما الحجة لنا ؟ وأجاب هو عليه السلام : أن اعمل بالظن الفلانى ، كالخبرى

١ : أى : كون الظن المخصوص أو الحجة .

٢ : فى «ج» : من خصوصية كون هذا المفروض من الظن .

أو الشهرة؛ لا يلزم منه فساد .

فالثابت من هذه المقدمات على فرض التسليم ليس إلا حجية ظن من الظنون، أي الظن في الجملة .

وإذ علمت هذه المقدمة، نقول في جواب ما قال :

أولاً: إنه ليس مراد خصمك أنه يجب أن تعمل بظن مخصوص، حتى تعترض بأن الخصوصية من حيث فردية الظن أو ثبوت الحجية، بل مراده أن دليلك إنما يتم لو أبطلت احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض، وأثبت وجوب العمل بكل ظن .

والمخلص: أن مفاد دليلك ليس إلا حجية ظن، فلم أنت تعمل بكل ظن؟ فإن قلت: حجية الظن في الجملة من دون تعيين البعض أو الكل لا يترتب عليها فائدة؛ إذ لا يمكن العمل بشيء غير معين .

قلنا: غرض خصمك أيضاً أن ذلك الدليل لا يترتب عليه فائدة، ولا يثبت منه إلا حجية الظن في الجملة، وأنت محتاج في تعيين ذلك الظن إلى دليل آخر، و لم ينزل وحي في أنه يجب ترتب الفائدة على ما ثبت من ذلك الدليل .

ألا ترى أنه لو ثبت من الإجماع وجوب العمل بظن، و لم يعلم تعيين المجمع عليه، لا يعمل بشيء منها .

وثانياً: إنا نقول: إن للخصم أن يختار شيئاً ثالثاً، وهو العمل بالظن المظنون الحجية، أي يختار أن خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية، ويعمل بالظن المظنون الحجية، فيختار أن خصوصية الظن من جهة الظن بالحجية، ولا شك أنه لا يلزم حينئذ الترجيح بالمرجح .

قيل: المراد من الترجيح هنا هو: التعيين والتلبس باعتبار أن المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره، ولا شك أن الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال، فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالاً بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره، ولا شك أن هذا لا يتم إلا على ثبوت حجية خصوص

هذا الظن ، أو القول بحجية الظن ، والأول لم يثبت ، فتعين الثاني ، فلا يتم هذا الجواب إلا على القول بأصالة حجية كل ظن .

ولا يخفى أن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ، ولم يفهم الفرق بينهما .

ونحن لبيان المطلب نقدّم أولاً مقدمة ، ثم نجيب عن كلامه .

وهي : أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح ، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة ، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجح بلا مرجح .

والمراد بالترجح بلا مرجح ، هو : الكون مع أحد الطرفين ، والميل إليه ، والأخذ به من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً ؛ وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك .

ولنوضح ذلك بأمثلة ، فنقول : إذا أرسل سلطان مثلاً عبداً إلى بلد ، وقرّر له أحكاماً وطلبها منه ، ولم يعلم ذلك العبد تلك الأحكام ، ولكن أخبره عادل بأنه طلب منه إكرام زيد وعمرو وبكر وخالد ، من غير نفي أحكام آخر ، وآخر ، بأنه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون نفي الغير ، وثالث ، بأنه طلب منه كتابة مصحف وكتاب وديوان كذلك ، ولم يكن له بدّ من العمل بأقوال هؤلاء كلاً أو بعضاً ، ولكن لم يعلم أن أحكامه هل هي ما أخبر به الجميع أو واحد أو اثنين ، فإن كان الجميع متساوين من جميع الوجوه ، فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلا مرجح ، و مورداً للقبح .

ولكن لو كان الظن الحاصل من قول أحدهم أقوى ، أو ضمّ معه مكتوب متضمن للأخذ بقوله من السلطان أو الوزير من غير أن يفيد العلم ، ولا أن يكون دليل على حجية ذلك المكتوب ، فلو أخذ بقوله وعمل به ، لم يلزم ترجيح بلا مرجح ، ولا قبح فيه عقلاً ولا عرفاً ، نعم لا يجوز له الحكم بأن الواجب أخذه عليه هو ذلك إلا مع حجة عليه .

ومن هذا القبيل : لو حضر طعامان عند أحد ، أحدهما ألذّ من الآخر ، فلو

أكل هذا الشخص الألدّ، لم يرتكب ترجيحاً بلامرجح، وإن لم يلزم أكل الألدّ، ولكن لو حكم بلزوم أكله، لا بد من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الالدية، نعم لو كان أحدهما مضراً، يصح له الحكم باللزوم.

و من ذلك القبيل أيضاً من أراد السفر إلى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه، ولكن سافر بعض أحبابه من أحدهما، فلو اختار هو أيضاً السفر من ذلك الطريق، لم يرتكب ترجيحاً بلامرجح، ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسلوك احتاج إلى دليل.

وبالجملة جميع الموارد كذلك، والحكم بلا دليل غير الترجيح بلامرجح، و شتان ما بينهما، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل، والثاني في مقام التصديق والحكم.

و إذ عرفت تلك المقدمة، نقول: ليس مراد المورد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجتيه^١، و أنه الظن الذي يجب العمل به بعد سد باب العلم، بل غرضه أن بعد ما يلزم على المكلف - ببقاء التكاليف و انسداد باب العلم - العمل بظن^٢ في الجملة، ولا يعلم أنه أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجتيه - كما أن المسافر يسلك السبيل الذي سلكه رفاقه - ما الضرر فيه، و أي نقص يلزم عليه؟ فإن قلت: هو ترجيح بلامرجح، فغلطت غلطاً ظاهراً و إن كان غيره فبيّنه حتى ننظر.

و ثالثاً: نقول: إنه يجب العمل بالظن المظنون الحجية؛ لأنه كما أنك تقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم، و لعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظن، و لا يلزم ترجيح بلامرجح، مع أن تعيينك ليس إلا بالظن، فكذا نقول: إنه بعد ما وجب علينا العمل بظن، و لم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن، و كيف لا يلزم في الأول ترجيح بلامرجح، و

١: في «ج» الحجية.

٢: في «ب»: بالظن.

يصح الترجيح بالظن، ويلزم في الثاني، ولا يصح؟! ولعمري إن هذا لشيء عجاب!!

و بتقرير آخر: إن تقل: إن سد باب العلم و بقاء الأحكام، و بطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن، و أصالة حجته، فيبين لنا الملازمة حتى نستفيد منك.

و إن تقل: إنها موجبة للعمل بالظن في الجملة، ولكنه غير معين لنا بالطريق العلمي، فإن لم يكن سد باب العلم مستلزماً للعمل بالظن^١، فلم أخذته في أصل دليلك؟ و إن كان، ففي هذا المقام أيضاً كلفنا بالعمل بظن من الظنون، و باب العلم به منسد فاعمل فيه أيضاً بالظن، و احكم بحجية كل ظن كان دليل ظني على حجته، و هو الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة من أصحابنا، التي دلت الشهرة والإجماع المنقول و مفهوم الكتاب و منطوق الأحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجتها، كما بيناه مفصلاً في شرح تجريد الأصول، والمناهج^٢، وأساس الأحكام، و مفتاح الأحكام.

فإن قلت: الدليل الظني على حجية الأخبار لا ينفي حجية ظن آخر.
قلنا: نعم، ولكن لا يكون حيثئذ دليل على حجية ظن آخر؛ إذ بعد ثبوت وجوب العمل بظن مظنون الحجية يفتح باب الأحكام، ولا يجري دليلك في ظن آخر، و يبقى تحت أصالة عدم الحجية.
و رابعاً: أنه لو فرضنا عدم المرجح، فاللازم منه التخيير بين الظنون، لا العمل بكل ظن.

فإن قلت: لم يقل أحد بالتخيير بين الظنون.

١: في هذه العبارة كلام مطوي و مقدر و هو: إن لم يكن لنا طريق علمي نرجع إلى الطريق الظني بمقتضى انسداد باب العلم، فإن ...

٢: مناهج الأحكام: ٢٥٦، المقصد الخامس في الإجتهد والتقليد، منهاج: في حجية الظن في الأحكام.

قلنا: لم ينسد باب العلم أو حجة الظن المخصوص لأحد أيضاً^١، فبتفاوت حالنا مع حال الغير، وربّ مسألة رجّح فيها غيرنا أحد الطرفين، وسدّ طريق الترجيح للآخر له، وقال فيها بالتخير.

بل نسألك: أنه لو تعارض عندك دليلان في حكم، ولم يتم عندك الترجيح الذي رجّح به غيرك، فما عملك فيها؟ فهل تتوقف مع أنك قلت بوجود الإفتاء في كل مسألة، أو تعمل فيها بأصل لم يعمل به فيها غيرك، أو تعمل فيها بالتخير، كما هو مختار المجتهدين عند التعارض؟ فكذا فيما نحن فيه.

فإن قلت: العمل بالتخير بين الظنون يوجب الهرج والمرج.

قلت: ليت شعري لماذا يلزم ذلك؟ فإنّ المراد من التخير بين الظنون أنّ كل مجتهد يختار للعمل أي ظن شاء، كالظن الحاصل من الخبر، أو الشهرة، أو غيرهما، وكيف إذا اختار كل واحد ظناً لأجل دليل لا يلزم الهرج والمرج، وإذا اختاره لأجل التخير يلزم ذلك! مع أنه لا فرق إلا في باعث الاختيار. و تتمّة تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال، تُطلب من كتبنا الأصولية المبسوطة.

ويقال لإبطال السادس: أي العمل بأمانة مخصوصة من غير ملاحظة إفادتها الظن وعدمها: ما قيل في إبطال خامس الاحتمالات، من أنه إن أُريد من خصوصيتها كونها هذه الأمانة، فهو ترجيح بلا مرجّح، وإن أُريد من حيث ثبوت الحجية، فالمفروض انتفاؤه.

الجواب: نظير ما مر في الظن المخصوص، فنقول: المراد من خصوصية كونه مظنون الحجية إلى آخر الكلام، ولما أحطت بما ذكرنا، تعلم عدم بطلان هذه الاحتمالات، ومع ذلك لا تكون الكبرى تامة، كما أن الصغرى أيضاً كانت غير تامة، وحال الدليل الذي لا تتم كبراه ولا صغراه معلومة.

و يرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرنا أكثرها في سائر كتبنا لايهم ذكرها حيث إنَّ ما ذكرناه يكفي لطالب الحق .

إلا أن هاهنا اعتراضاً آخر يجب ذكره ، وهو أنه لو أغمضنا النظر عن فساد مقدمات ذلك الدليل نصول على نتيجته التي هي قولك : فيجب العمل بالظن ، و نقول : هل مرادك والمستنتج من مقدماتك وجوب العمل و حجية كل ظن ، سواء دلّ دليل قطعي على المنع من العمل به أولاً ، أو المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن على المنع عنه دليل قطعي ، سواء دل دليل ظني على المنع من العمل به ، أولاً ، أو المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولا ظني من العمل به ؟ ظاهرٌ أن المراد ليس الأول ، بل أحد الأخيرين ، فإن كان المراد الاحتمال الثاني ، أي وجوب العمل بكل ظن ليس دليل قطعي على المنع عن العمل به وإن كان دليل ظني عليه ، يرد عليه مفاصد :

المفسدة الأولى : أنه على هذا لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن ، كآية النبأ الدالة على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق ، بل غير العادل على المشهور من أصالة الفسق ، وكالأخبار الواردة في المنع عن العمل بالأخبار العامة ، و عن العمل بالروايات المخالفة لعموم الكتاب .

و كالشهرة على المنع عن العمل بالشهرة ، و غير ذلك ، فيجب عليك أن تعمل بالظن الممنوع منه ، ولا تلتفت إلى دليل المنع ، مع أنك لاتعمل كذلك .

بل لو قلت بتمامية دلالة آية النبأ تردّ خبر الفاسق ، و كذا الروايات العامة . وإن كابرته أو جهلت أو تجاهلت ، و قلت : أعمل بهذا الظن الممنوع منه ظناً ، ولا أعتني بدليل المنع .

قلنا : دليل المنع أيضاً كان ظنياً ، و أنت قلت : إن كل ظن ليس دليل قطعي على بطلانه أعمل به ، فما الدليل القطعي على بطلان هذا الدليل الظني ؟

فإن قلت : الدليل العام على حجية كل ظن لا دليل قطعياً على بطلانه دليل قطعي على بطلان هذا الدليل الظني ، كآية النبأ مثلاً ، إذ الدليل العام يدل على

وجوب قبول خبر الفاسق الظني ، والآية على منعه ، والدليل العام قطعي معارض مع الآية ، فهو دليل قطعي على المنع من العمل بالآية .

قلنا : دلالة الدليل العام على حجة خبر الفاسق والآية على السواء ، ونسبته إليهما واحدة ، فلم لا تقول : إن خبر الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل القطعي الذي هو آية النبأ ، حيث إنها صارت بواسطة الدليل العام قطعية العمل ؟ ولو اخترت ذلك وقلت به ، يرد الاعتراض من الطرف الآخر .

والمخلص : أنه إن كان المراد أنه يجب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي على المنع منه وإن منع عنه دليل ظني ، يلزم عليك أن تترك الدليل الظني الذي لا دليل قطعياً على بطلانه ؛ إذ لو دل دليل ظني على بطلان ظن لا تأخذه ، مع أنه لا دليل على بطلانه أصلاً ، ونسبة الدليل العام إلى المانع والممنوع منه على السواء .

المفسدة الثانية : أنه لو تمت دلالة مثل آية النبأ على المنع من قبول خبر الفاسق الظني ، أو الأخبار على المنع من قبول الروايات العامة ولو أفادت الظن ، أو الموافقة للعامة ، هل تدعي القطع بوجوب قبول خبر الفاسق والروايات العامة ، أو لا ، بل تظن ذلك ؟

فإن ادعيت القطع فأنت كاذب ، ونفسك بكذبك عالم ، وإن ادعيت الظن ، فلا أدري كيف تثبت حجة الظن بالظن !؟

المفسدة الثالثة : أن تفريعه وجوب العمل بالظن على بقاء الحكم ، وسد باب العلم ، هل هو لسبب و منشأ ، أو لا ، بل لا دليل عليه ؟
فإن كان الثاني ، فأصل تفريعه فاسد باطل .

وإن كان له سبب ، فلاحظ أنه هل يجري في الظن الذي دل دليل ظني على بطلانه أيضاً أم لا ؟

والسبب الذي يتصور ادعاؤه أمران : أحدهما الإجماع ، و ثانيهما : حكم العقل و جريان العادة .

أما الإجماع : فعدم ثبوته في صورة وجود الدليل الظني على المنع واضح .
و أما حكم العقل : فتجعل عقلك حاكماً ، و نسألك : لو أن مولی طلب من عبد له في بلدة بعيدة أموراً ، و نسيها ، و لم يمكن تحصيل العلم ، و كان طلب المولى باقياً ، و لكن وصل كتاب من المولى مفيد للظن أن المطلوب هي الأمور الفلانية ، و أخبر زيد أن المطلوب أمور آخر ، و هي هذه ، و حصل الظن من كل منهما ؛ و لكن وصل كتاب آخر من المولى ، أو أخبر عادل من قبل المولى : أنك لا تعمل بالخبر الخالي عن الكتاب ، فهل يحكم عقلك حيثئذ أيضاً بوجوب العمل بخبر زيد؟

فإن قلت : يحكم ؛ فأنت مكابر صرف .

المفسدة الرابعة : أن في المنازعات والمرافعات والوقائع الحادثة لو رجعوا إلى مجتهد ، فهل يلزم عليه الإفتاء أم لا ؟ تحكم باللزوم ألبتة ، فإنه أول دعواك ^١ .
ثم نقول : إنه لو علم الحاكم بالواقع ، فعلى المشهور بل المجمع عليه بين الإمامية ، يحكم بمقتضى الواقع .

و لو انسد باب علمه بالواقع ، فبمقتضى استدلالك و اختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع ، إلا ظن دل دليل قطعي على المنع منه ، و يلزم منه أنه لو حصل الظن من قول المدعي ، أو الشاهد الواحد مع يمين المدعي ، أو الشاهدين في ما يلزم فيه الأربعة ، أو شهادة الفاسقين ، أو من بعض القرائن ، تحكم بمقتضاه ، و لو دل دليل ظني - كخبر صحيح أو أخبار صحيحة أو إجماعات منقولة أو شهرة عظيمة - أن في الموضع الفلاني يلزم العدلان ، أو أربعة عدول ، أو لا يكفي اليمين مع شهادة النساء ، أو لاتسمع شهادة الفساق ، و كذا في تعيين العادل ، و كيفية شهادة الشهود ، و مسائل اليمين ، و تأخذ ظنك بالواقع إلا فيما كان فيه إجماع قطعي ^٢ .

١ : يعني : أول دعاويك .

٢ : أى : إجماع قطعي على عدم جواز الأخذ به .

فلو وقع الخلاف في أن في الأمر الفلاني هل يكفي الرجل الواحد والمرأة؟ و دلت أخبار صحيحة بل مشهورة على عدم الكفاية، يلزم عليك أن لا تلتفت إلى تلك الأخبار، وتأخذ بقولهما المفيد للظن بالواقع؛ إذ لا ترفع يدك عن ظنك بواسطة الدليل الظني، مع أنك لا تفعل كذلك، ولو فعلت، يلزمك أن لا تعمل بالأدلة الظنية في أكثر المسائل الخلافية في المحاكمات، بل في غير المحاكمات أيضاً.

مثلاً لو علمنا بوصول النجاسة إلى الثوب، يحكم فيه بوجوب غسله، ولو سد باب العلم بالنجاسة والطهارة في موضع، وحصل الظن بوصول البول إليه بقول عادل أو فاسق أو أمارة، فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل بهذا الظن ولو دل الاستصحاب أو الخبر الصحيح على عدم قبوله، وكذلك في كثير من أبواب النجاسات والطهارات وغيرها.

فإن قلت: هذه الظنون ليست ظناً بالحكم الشرعي، والكلام ومقتضى الدليل إنما هو في الظن بالحكم الشرعي.

قلنا: لو علمت^١ بالواقع تكون عالماً بالحكم الشرعي، فالظن بالواقع بعينه هو الظن بالحكم الشرعي، كما أن علمك بما جاء به النبي ﷺ علم بحكمك الشرعي، وفي الظن به تدعي الظن بحكمك الشرعي.

فإن قلت: الظن بالواقع هنا لا يستلزم الظن بالحكم الشرعي.

قلنا: بل هو عين الظن به، مع أنه يجري ذلك بعينه في الظن بما جاء به النبي ﷺ؛ إذ الظن به لا يستلزم الظن بحكمك، وسيأتي نوع بيان لذلك.

فإن قلت: لما لم يعمل أحد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الدليل الظني على المنع منه، فلذلك لا نعمل أيضاً.

قلنا: فطرح الظن الذي منع عنه الدليل الظني إجماعي، فكيف قلت أعمل

بظن لادليل قطعياً على المنع منه؟

فإن قلت : لما أثبتنا حجية تلك الظنون ، فإنها تكون أدلة قطعية .

قلنا : كان كلامنا أولاً معك في ذلك أيضاً ، و كنت تقول : لما أثبتنا حجية الظن بالواقع ، فلا نأخذ بهذا الظن ، فلم صارت القضية بالعكس حيثنذ؟ و أيضاً أنت أثبت حجية الظن بالواقع قطعاً ، فلم تتركه؟ و أيضاً أنت أثبت حجية كل ظن ، فكيف تأخذ بدليل ظني ظن المنع منه؟

فإن قلت : لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن ، لايبقى الظنان معاً ، بل يتعارضان ، ويبقى الأقوى منهما .

قلنا : ذلك من غرائب الأقوال ، فإنه لو شهد عندك ثلاثة عدول من العلماء الصلحاء بأننا زیداً يزني بهند ، و شاهدناه كالميل في المكحلة ، فلا يحصل لك الظن بزناء زيد ، من جهة أن الشارع نهى عن العمل بشهادة ثلاثة شهود في الزنا؟ و لو كان كذلك ، فما معنى اللوث في القسامة؟ و كذا ما معنى ما يقوله الفقهاء في كثير من المواضع : إنه يشترط فيه العلم ، و لا يعتبر الظن ، فإنه يرتفع الظن؟

و يلزمك أنك إذا قلت باشتراط مضي العمر الطبيعي في الحكم بموت الغائب ، لا يحصل لك الظن بموته أبداً ، بل كنت أبداً إما عالماً بحياته أو بموته . و إذا لاحظت آية النبأ لم يحصل لك الظن من خبر الفاسق أبداً ، و من لا يقول بحجية الشهرة لا يحصل له منها الظن ، و فساد ذلك أظهر من الشمس و أبين من الأمس .

و إن كان المراد الاحتمال الثالث ، أي حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل مطلقاً ، لا قطعي ولا ظني ، يلزم منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته بخصوصه دليل ؛ إذ الآيات الكثيرة ، والأخبار العديدة ، والإجماعات المنقولة صريحة في عدم حجية الظن ، كما ذكرناها في كتبنا المبسوطه ، و هذه أدلة ظنية على عدم حجية كل ظن ، خرج من تحتها ما خرج بالدليل العلمي ، فيبقى الباقي .

فإن قلت : لا يحصل منها الظن .

قلنا : كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع - من إجماع منقول واحد ، أو شهرة ، أو آية واحدة ، أو خبر واحد ، أو قول من يقول : التأسيس أولى من التاكيد - الظن ، وتحكم بمقتضاه ؛ ولا يحصل من جميع هذه الآيات والأخبار والإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة ، مع عدم مانع لها ؟ إن هذا لشيء عجاب !!

فإن قيل : المانع منها موجود ، وهو دليل حجة كل ظن .

قلنا : أنت اعترفت بأن الثابت منه حجة ظن لم يكن دليل ظني أيضاً على المنع منه ، وهي أدلة ظنية على المنع ، فلا تعارض بينها وبين ذلك الدليل . ألا ترى أنه لا يعارض قوله ﷺ : « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر » مع دليل نجاسة شيء مطلقاً ، ولو قال : « كل شيء طاهر » كان يعارض مع كل دليل نجاسة ، فلو كان مقتضى دليلك أن كل ظن حجة ، كان معارضاً ، ولكنك قلت : إن مقتضاه أن كل ظن حجة حتى يدل دليل علمي أو ظني على عدم حجتيه .

فإن قيل : الدليل القطعي على عدم حجة تلك الآيات ، والأخبار ، والإجماعات موجود ، وهو أنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ؛ لأنها أيضاً لا تفيد أزيد من الظن .

قلنا أولاً : إن الظاهر والمتبادر من أمثال ذلك الكلام إرادة غيره ، ألا ترى أنه لو قال مولى لعبده : أن لا تعمل بشيء مما أمرك به اليوم ، يفهم منه كل أحد [إرادة] غير ذلك الكلام ، وكذا ذلك العبد ، ولا يعمل بأمر آخر .

و ثانياً : إنا سلمنا شمولها لأنفسها أيضاً ، ولكن نقول : إنه إذا كان هناك عام دلّ دليل قطعي على بطلان عمومها ، تركه بالمرة ، أو تقتصر على ما أخرجه الدليل ؟ .

فإن قلت : تركه بالمرة ، فأنت كاذب قطعاً ؛ لأن العام المخصص حجة عندك ، وإلا لم يكن لك حجة من كتاب أو سنة ؛ إذ ما من عام إلا وقد خصّ .

وإن قلت : أقتصر على قدر أخرجه الدليل .

فنقول : لاشك أنه لو خصّت تلك الآيات والأخبار بغير أنفسها ، كانت صحيحة ، ولا يلزم عليها نقض ، ولو شملت أنفسها يلزم من جواز العمل بها عدمه ، فالعمل بعمومها غير ممكن قطعاً ، ولكن أي مانع في العمل بها في غير أنفسها ، وما الدليل القطعي أو الظني على بطلانها فيه ؟ وذلك بين جداً .
ولما كان أصل ذلك الاعتراض مما ذكرته في كتبي المبسوطة ، تصدّى بعض الطلبة لذكر جواب له فقال :

إن مقتضى هذا الدليل - أي دليل الانسداد - : حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجتيه دليل قطعي ، ولا ظني قائم مقامه ، ولا ظني أقوى منه أو مساو له من حيث الاندراج تحت هذا الدليل ، لا من حيث قوة الظن ، فإن مقتضى الدليل ذلك ؛ لأنّ بطلان الترجيح بلا مرجح من مقدماته ، ومقتضاه تساوي الظنون - في نظرنا - من حيث تجويز الشارع العمل بها ، والمنع منها ، ولو كان ظن مانعاً عن ظن ، فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن ، أو ظن ذلك بظن قائم مقام العلم ، فلا ريب في عدم التساوي ، ولو ظن بظن غير مخصوص ، أي غير قائم مقام العلم بدليل مخصوص ، فكذلك ؛ لحصول التعارض .

والحاصل : أن دليل حجية الظن خاص بالظن الذي لم يقم على عدم حجتيه دليل علمي أو ظني مخصوص ، أو مندرج تحت دليل حجية الظن ، والآيات والأخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفيدة للعلم ، وليست ظنوناً مخصوصة ثابتة حجيتها بخصوصها بالقياس إلى حرمة العمل في زمان الانسداد على القول بخصوصيتها ، فضلاً عن القول بعدم الخصوصية مطلقاً ، وليس دليل الانسداد أيضاً مقتضياً لحجيتها بالنسبة إلى الظن بالأحكام الشرعية ؛ لعدم شمول المقدمات لها .

أقول : محصله أنا نختار حجية كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية ، أو ظنية ثابتة الحجية بالخصوص ، أو بدليل الانسداد ، وشيء من الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن لا يفيد القطع ، وليس ثابت الحجية

بالخصوص ، ولا بدليل الانسداد ؛ إذ لا تشملها مقدماته .

وفساده في غاية الظهور ، أمّا أولاً : فلأن ذلك الجواب لم يفد لرفع المفسدة الرابعة ، بل جعلها مستحكمة ؛ لأنه لو حصل من قول عادل واحد ظن باشتغال ذمة زيد لعمرو ، ودلّ خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد ، فعلى قولك يجب عليك تركهما معاً لحصول التعارض ، لاندرجاهما معاً تحت دليل الانسداد ، لأنّ كليهما ظن بالحكم الشرعي ، فإن الظن بالاشتغال ظن بوجوب تحصيل البراءة ، وهذا حكم شرعي ، والظن بحصول الطلاق ظن بحرمة الوطء ، والظن بصدور الجرح ظن بتعليق الدية ، وهكذا .

و أما ثانياً : فلأنه ما السبب في عدم اقتضاء دليل الانسداد حجية الآيات ، والأخبار الناهية عن العمل بالظن بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ؟ بل ليست مسألة جواز العمل بخبر الواحد أو الشهرة أو الإجماع المنقول مثلاً أو عدمه واقعة من الوقائع ، ولله سبحانه فيها حكم أم لا ؟

إن قلت : لا ؛ فخالفت قولك بأن لله في كل شيء حكماً يجب الإفتاء به .
و لو سألك سائل : إن الله سبحانه ، هل أوجب العمل بالخبر الواحد ، أو مطلق الظن في الأحكام الشرعية ؟ تجيب بأنه ليس لله سبحانه في ذلك حكم .
و لو لم يكن له فيه حكم فما تريد إثباته من دليل الانسداد .

و إن قلت : إنّ له فيها حكماً ؛ نقول : هل حكمه فيها معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد أم لا ؟

إن قلت : إنه معلوم ؛ فاعترفت بانفتاح باب العلم ، ويفسد أصل دليلك ، فإن الظن المنتهي إلى العلم علم ، مع أنا نطالبك وجه العلم ، بل يكون حيثئذ من باب نعم الوفاق ، فإننا نقول : بمعلومية حجية الأخبار ، ومعلومية عدم حجية مثل الشهرة ، والإجماع المنقول .

و إن قلت : ليس بمعلوم ؛ فيجب عليك فيها العمل بالظن ، بمقتضى دليل الانسداد .

و بين لي أن أيّ فرق بين أن يدلّ خبر أو أخبار على أن الاستصحاب حجة في الأحكام الشرعية أو الأصل في مقام عدم الدليل ، أو أن الخبر الموافق للعامة ليس حجة ، أو تدلّ الآيات والأخبار على أن الظن في الأحكام الشرعية حجة ، أم لا ، أو يدلّ عمومها على أن الأخبار ، أو الشهرة ، أو الإجماع المنقول ، ليس بحجة ؟ بل أيّ فرق بين أن تدلّ آية أو خبر أو إجماع منقول على عدم جواز عمل المكلف بمثل الشهرة ، أو الخبر ، أو مطلق الظن في إثبات الأحكام ؛ أو يدلّ على عدم جواز عمله به في إثبات حقوق الناس ، و أحكام المرافعات ، و أبواب الطهارات والنجاسات ؟

و كيف يندرج بعضها تحت دليل الانسداد ، ولا يندرج بعض آخر ؟ و أيّ مقدمة من مقدمات دليل الانسداد تجري في أحدهما دون الآخر ؟ ولا يخفى أنّ أصل ذلك الاعتراض لا يختص وروده على دليل الانسداد ، بل يرد على كل دليل يقام على حجية مطلق الظن ، بل أصله دليل محكم على عدم إمكان حجية مطلق الظن ، كما لا يخفى على الفطن الخبير .

ثم نختم الكلام في هذا الدليل باعتراض آخر واضح السبيل ، وهو أنّ من البديهيات أن بقاء التكاليف والأحكام موقوف على فتح باب العلم بها ، أو ثبوت وجوب الأخذ بأمانة أو ظن : أي فتح باب ثبوت دليلها .

أي يجب إما أن يعلم نفس تلك الأحكام ، أو يثبت لنا مأخذ و دليل لها ، ولما فرض سد باب العلم ، فبقاؤها موقوف على حجية دليل لنا ؛ إذ من الضروريات أن التكليف بأحكام غير معلومة بنفسها ، ولا ثبوت حجية دليل عليها تكليف بما لا يطاق ، و لذا انفقوا على سقوط الأحكام عمّن لم يتمكن من تحصيلها ، كمن وقع في بادية ، أو في قرية في أقصى العالم .

و بالجملة : توقف ثبوت بقاء التكاليف بعد سد باب العلم على ثبوت حجية دليل عليها من بديهيات العقل ، ولا شك أن ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بقاء التكليف أيضاً ؛ إذ لولاه لما ثبت ، و هذا دور واضح ،

لاشك فيه .

الدليل الثاني من أدلة القائلين بحجية كل ظن : أنه لو لم يجب العمل بالظن ، لزم ترجيح المرجوح على الراجع وهو قبيح ، فيجب ترجيح الراجع ، الذي هو المظنون ، وهو المطلوب ^١ .

ويرد عليه وجوه كثيرة من الاعتراضات ذكرناها في كتبنا ^٢ ، ونقتصر هنا على وجهين يكفيان لطالب الحق .

الوجه الأول : أن أي ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح المرجوح ؟ وتوضيحه : أنه لو وجب ترجيح أحد الطرفين ، ويلزم ترجيح البتة ، فلا يجوز ترجيح المرجوح ، وأما لو لم يجب ذلك ، ولم يرتكب الترجيح ، فلا يلزم ترجيح مرجوح .

فإن قلت : الترجيح لازم بوجوب الإفتاء في كل مسألة .

قلنا : لم ؟ ولماذا يلزم الإفتاء ؟ وما الدليل عليه ؟ وقد مر تفصيله .

الوجه الثاني : أن وجوب ترجيح الراجع ، وقبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح ، هل يستند عندك إلى دليل شرعي ، وإلى حكم الشارع ، أو لأجل حكم العقل بذلك ؟

فإن كان مستندك فيه الدليل الشرعي ، فوجوده ممنوع ، وليت شعري أي دليل شرعي يدل عليه ؟ !

وإن كان الدليل العقلي ، كما هو كذلك ، فيجب أن يكون التخلف عنه محالاً ، مع أنا نشاهد أن كثيراً من علمائنا الأعلام نفى حجية بعض الظنون ، كظن الشهرة ، أو الحاصل من الإجماع المنقول ، أو من الاستقراء ، لأجل عدم دليل

١ : ذكر هذا الدليل في الفصول : ٢٨٦ ، والقوانين ١ : ٤٤٣ .

٢ : مناهج الأحكام : ٢٦٠ منهاج : في حجة الظن في الأحكام .

على حجتيه ، و لم يصّر مورداً للقبّح والمذمة أصلاً ، و لم يقبحه أحد ، فمن أين لو تركت مظنونك تصير للقبّح مورداً؟!

بل نقول : هذا كيف هو قبيح عقلي و قد أمر الشارع الحكيم بارتكابه في موارد عديدة؟! منها الظن الحاصل من القياس ، فأمر بتركه ، و منع عن العمل بالراجع .

و تصدّى بعض الطلبة في ذلك المقام لرد كلامي هذا بعد ما رآه كلاماً عجيباً ، قال : نمنع حصول الظن من القياس و نحوه بكون مقتضاه حكم الله بالنسبة إلى من دل الدليل القطعي على حرمة عمله به ، و إن كان الحكم الواقعي مظنوناً بواسطته ، فمحلّ القياس والأدلة المانعة من العمل به ، كمثّل قول الطبيب العالم الرؤوف العادل ، إذا قال : إن المقدار الكذائي من هذا السم مقتضى لهلاك شاربِهِ ، مع قوله لشخص : اشربه ؛ فكما أن من قوله الأول يحصل الظن بهلاك هذا المأمور بشربه ، و من قوله الثاني يرتفع ذلك الظن ، و يكشف أمره بالشرب بضميمة عدم إرادة إهلاكه عن كون مزاجه غير سائر الأمزجة ، أو إخباره برفع أذيته عنه ، لقدّرته على ذلك ، فكذلك القياس ، والأدلة المانعة^١ .

أقول أولاً : إنه إن كان غرضك أن من القياس - مع قطع النظر عن منع الشارع - لا يحصل الظن بحكم الله ، فأبي ضرورة في ذلك الطول والتفصيل ؟ بل يكفي أن يقول : لم يكن يحصل الظن من القياس أبداً ؛ و ظاهر أن ذلك مما لا يقول به أحد ، و حصول الظن بالواقع من كثير من أفراد القياس بديهي .

و إن كان غرضه أن مع ملاحظة منع الشارع لا يحصل الظن منه ، فلا مضايقة فيه ، ولكننا لم نقل : لمّا لا تعمل بالقياس ، حتى تحيى بذلك ، بل قلنا : إنه لو كان ترك المظنون قبيحاً ، لمّا أمر الشارع به في القياس ؛ و منع عن العمل بالراجع ؟ و كلامنا على منع الشارع لا على عدم علمك .

والمخلص: أن معنى نهى الشارع عن العمل بالظن القياسي: أن لاتأخذ بالراجع عندك من هذه الجهة، و اتركه و خذ بمرجوحه، فإن كان عدم الأخذ بالراجع قبيحاً عقلياً، فكيف أمر الشارع بمثله في بدو الأمر؟!

وثانياً: نقول: إن المثال الذي ذكره موجب للضحك لأهل الفطانة، وذلك لأننا نفهم من ملاحظة القولين المذكورين من الطبيب المذكور: أن قوله الأول لم يكن عاماً، ولم يكن السم مهلكاً لكل شارب، فإن كنت تفهم من ملاحظة الأدلة المانعة عن العمل بالقياس أن أخذ كل راجح عند المكلف ليس بواجب، و ترك كل مرجوح ليس بلازم، و عكسهما ليس بقبيح.

بل إن كان له عموم يجوز تخصيصه، فهذا قبح عقلي عجيب، و وجوب عقلي غريب، يقبل التخصيص، والقبح العقلي الكذائي من أعجب العجائب.

فإن قلت: الراجع الذي يصاحبه المنع من الأخذ لا يؤخذ. قلنا: قد ذكرنا أن كلامنا ليس في عملك، بل في المنع عن الأخذ، حيث إن للشارع أن يخصص العام، و ليس له مخالفة حكم العقل.

و ثالثاً: إنك قلت: حكم الله الواقعي مظنون من جهة القياس، فهل يحصل من ظن الشهرة أو الإجماع المنقول مثلاً غير الظن بالحكم الواقعي، فما الباعث على قبح ترك ذلك و وجوب ترك هذا؟

فإن قلت: لأجل أمر الشارع بالترك.

قلنا: إن لم يكن أمره، فهل كان تركه قبيحاً أم لا؟

فإن قلت: لا؛ فأبطلت دعواك.

وإن قلت: نعم؛ قلنا: فأمر الشارع بالقبيح إذ قبل أمره كان ذلك الترك قبيحاً، وأمر الشارع به، وإن صح ذلك، فإنه يجري في جميع القبائح العقلية من الكذب، والظلم، والتكليف بما لا يطاق وغيرها، فكل ما كان من ظواهر الشرع مطابقاً لواحد منها يجب إبقاؤه على حاله، و يقال: لولا قول الشارع لكان

قبيحاً، ولما وجد قوله ارتفع القبح .

ورابعاً: نقول: سلّمنا لك ما قلته في القياس، ولكنّ لنا معك كلاماً آخر، و هو أنه لو أخبرك شخص - كان عندك في غاية الوثوق والاعتماد، والعلم والفضل - عن مشاهدة موت زيد، بحيث يحصل لك الظن بموته، و طلبت زوجته منك التزويج بالغير، فهل تجوّزه أو تمنع منه؟

و كذا إن ادعى فاسق متقلب - رأيت القلب منه مراراً - على مثل الشخص المذكور درهماً أقرضه إياه، و أجاب هو بالرد بالأمس، و أقام عدلاً واحداً عليه شاهداً أيضاً، و أنت حكمت للشاهد الآخر باليمين، فقال ذلك العالم: لأحلف بالله لدرهم واحد؛ فلا شك أنّ المظنون صدق ذلك الشخص العادل المتقي، و ذلك بديهي، بل مشاهد .

فنقول: حينئذ إنه لا يجوز لك ترك الحكم؛ لأنك تقول بوجوب الإفتاء في كل واقعة، سيما في مثل تلك الواقعة التي حكمها واضح ظاهر، فهل تأخذ بما هو مظنون و راجح عندك، أو تأخذ بالموهوم و تترك الراجح؟ فإن قلت: آخذ بمظنوني؛ فانت كاذب .

وإن قلت: أترك الراجح، و آخذ بالموهوم؛ فعلى زعمك ارتكبت القبيح، و هو عندك غير جائز .

وإن قلت: أترك الراجح عندي بأمر الشارع .

قلت: هل يجوّز الشارع ترك الراجح ولا يقول بقبحه، أو لا يجوّزه و يقبحه؟

إن قلت: إنه لا يقول بقبحه، فلم أنت تقول بقبحه؟ و إن يقول بقبحه، فلم ارتكبت بنفسه؟ .

و خامساً: نقول: هل القرآن كلام الله أم لا؟ لاشك أنك تقول: نعم .

ثم نقول: هل الآيات الناهية عن العمل بالمظنون عموماً أو خصوصاً صريحاً أو فحوى من القرآن أم لا؟ لا محالة تقول: نعم .

فنقول : هل المظنون راجح أم لا؟ لاريب أنك تقول : نعم .

فالله سبحانه نهى عن العمل بالراجح ، وأمر بتركه .

ثم نقول : هل تعتقد قبح ترك الراجح عقلاً أم لا؟ إن قلت : لا ؛ يثبت المطلوب ، وإن قلت : نعم ؛ فتقول : إن الله سبحانه ارتكب القبيح ، وهو كفر!!

وبعبارة أخرى : أيها القائل بأن الظن هو الراجح ، وأنه يقبح ترك الراجح ، ما تقول في قوله عز شأنه : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ و ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٢ و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٣ و قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة : «واعجباه ، و مالي لأعجب من خطأ هذه الفرق» إلى أن قال : «تروى ظنونهم بعري وثيقات و أسباب محكمات»^٤ .

وقوله عليه السلام : «من عمي نفى الذكر و اتبع الظن»^٥ .

وقول الصادق عليه السلام : «من شك أو ظن ، فأقام على أحدهما ، فقد حبط عمله»^٦ فهل أمروا بترك الراجح أم لا؟
إن قلت : لا ؛ فقد كذبت .

وإن قلت : نعم ؛ قلنا : فهل يقبح الأمر بترك الراجح أم لا؟ فإن قلت : لا ؛ فقد خالفت قولك ، و كذبت نفسك . وإن قلت : نعم ؛ فقد كفرت .
فإن قلت : العقل يحكم بقبح ترك كل مظنون لم يأمر الشارع بتركه .

١ : الإسراء ١٧ : ٣٦ .

٢ : البقرة ٢ : ٧٨ .

٣ : النجم ٥٣ : ٢٨ .

٤ : نهج البلاغة (صبحي صالح) : ٨٨ / ١٢١ ، نهج البلاغة بشرح محمد عبده : ١٥٦ . ولكن فيه : كان كل امرئ منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعري ثقات و أسباب محكمات . وليس فيه ذكر الفنون .

٥ : الكافي ٢ : ١ / ٣٩١ .

٦ : الكافي ٢ : ٨ / ٤٠٠ .

قلنا : أولاً : إن الشارع أمر بترك كل مظنون - كما عرفت - فلا يحكم العقل بقبح ترك مظنون أصلاً .

و ثانياً : إن قبل نزول هذه الآيات ، و صدور تلك الروايات لم يكن أمر من الشارع ، فهل كان العقل يحكم بقبح ترك المظنون أم لا ؟ إن قلت : لا ؛ كذبت نفسك ، و إن قلت : نعم ؛ فكيف أمر الشارع به ؟ ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾^١ .

الدليل الثالث : من أدلة القائلين بحجية الظن مطلقاً : أن في مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة الضرر ، و دفع الضرر المظنون واجب .

أما المقدمة الأولى : فلأنه لو حصل الظن بوجوب شيء ، يحصل الظن باستحقاق تاركه العقاب ، إذ هو معنى الوجوب ، و إذا حصل الظن بالحرمة يحصل الظن باستحقاق فاعله العقاب ، و لأجل أنه معنى الحرمة .

و إذا حصل الظن باستحقاق العقاب ، يحصل الظن بترتبه ؛ لأن المظنون أن بعد وجود المقتضي ، و عدم الظن بالمانع ، يترتب عليه مقتضاه لأجل الظن بعدم المانع ، للأصل ، بل آيات الوعيد و أخباره ، مثل قوله سبحانه : ﴿ و من يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ﴾^٢ يدل على ترتب العقاب على العصيان ، و مقتضاها الظن بترتب العقاب .

فعلى هذا لو خالف مجتهد مظنونه ، يظن المؤاخذه على المخالفة ، و كذلك على ترك الإفتاء بمقتضاه ؛ للإجماع على اتحاد حكم المقلد و المجتهد .

و ذلك و إن اقتص بالواجبات و المحرمات ، ولكن يجري في غيرهما بعدم القول بالفصل .

و أما المقدمة الثانية : فيحكم العقل ، بل قال بعض بوجوب دفع الضرر

١ : المائدة : ٥ : ٧٥ .

٢ : الجن : ٧٢ : ٢٣ .

المحتمل، بل الموهوم^١، كما هو في الأمور المعاشية مشاهد محسوس .
ويرد على هذا الدليل اعتراضات كثيرة ذكرناها في كتبنا، وذكرها هنا يفضي
إلى الإطناب، ونكتفي هنا بذكر بحثين واضحين كافيين لطالب الحق :
الاعتراض الأول : أن في مخالفة المجتهد لمظنونه لامظنة للضرر أصلاً، وما
السبب في حصول تلك المظنة؟

وأما ما ذكره من أن في ظن الوجوب ظناً باستحقاق العقاب ؛ لأنه معنى
الوجوب، فهو كلام واهٍ فاسد ناشئ عن الاشتباه، وعدم الفرق بين تعريف
الشيء بحده، و تعريفه بلازمه .

ومعنى الإيجاب - كما صرحوا به - معنى يعبر عنه بالطلب الحتمي للفعل و
إلزامه، ألا ترى أنهم يقولون : الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من النقيض، و
ألا ترى أنهم يقولون : الأمر الذي هو طلب الفعل للوجوب .

وبالجملة من المعلومات : أن معنى الإيجاب هو طلب الفعل الحتمي،
والإلزام والوجوب : مطلوبة فعل الشيء حتماً .

نعم لما رأى بعضهم أن استحقاق العقاب على الترك أو خوف العقاب عليه
لازم وجوب الشيء، فعرفه بلازمه، فاستحقاق العقاب أو ترتبه من لوازم
الوجوب أو الإيجاب، لا عين معناه .

وإذ عرفت أنهما من لوازمه، فتأمل حينئذ في نفسك، وانظر في أنهما هل
من لوازم نفس الوجوب، أو لوازم العلم أو الظن به؟
فإن قلت : من لوازم نفس الوجوب .

نقول : بأي لزوم؟ فهل اللزوم عقلي أو شرعي أو عادي؟ وأي منها يحكم
بأنه لو أوجب الشارع أو المولى أمراً على رعيته أو عبده، ولم يصل إليه الأمر
بعد، يستحق العقاب على تركه؟ مع أنه لا يقول أحد بذلك، ولا دليل على تلك

الملازمة أصلاً، بل تراهم صرّحوا بأن العذاب على ما لم يعلم قبيح، وإن قلت: إنه من لوازم فهم الوجوب علماً أو ظناً، نمنعه أيضاً، وما لم يثبت حجية الظن لا يحكم عقل ولا شرع ولا عرف ولا عادة بترتب استحقاق العقاب على ترك واجب، بل الأمر على العكس، والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق.

ألا ترى أنه لو سألك الله عزّ شأنه في يوم القيامة: أنك لمَ ما امتثلت الأمر الفلاني؟ واعتذرت أنت بقولك: إني ما كنت عالماً بوجوبه، وكَلِّمًا تفحصت لم أجد دليلاً على وجوب متابعة ظني، لم يجز له أن يعاقبك.

فإن قلت: أما ترى أنهم قالوا في التعريف باللازم: إن الواجب ما يستحق تاركة العقاب، ولم يقيدوه بقيد ظن، ولا علم.

قلنا أولاً: إنه لم يعرف بذلك إلا شُرذمة قليلة، والآخرين أوردوا^١ عليه بأبحاث غير محصورة.

و ثانياً: إنك إن ترى ذلك، فانظر إلى كلام آخر منهم، حيث يقولون: إن مؤاخذة جاهل الحكم الغير المقصر قبيحة، فيعلم أن مرادهم إنما هو ما يستحق تاركة مع العلم أو التقصير، والمؤاخذة في صورة التقصير أيضاً إنما هي على التقصير خاصة.

و ثالثاً: إن كثيراً منهم صرّحوا بأن معنى الواجب هو: ما طلب حتماً، و يقولون: إن المطلوبة من شخص لا تتحقق إلا مع علمه، فالواجب على شخص يكون ما حصل له العلم بطلبه، ويكون العلم معتبراً في حقيقة الواجب، و يحتمل أن يكون نظر الشُرذمة الأولى على ذلك أيضاً.

ولو سلّمنا جميع ذلك، نقول: غاية الأمر حصول الظن باستحقاق الضرر، ولا شك أنه غير ظن الضرر، وأما ظن الضرر والعقاب فلا يوجه؟

وما ذكره: من أن بعد الظن باستحقاق ضرر يحصل الظن بترتب لأن بعد وجود المقتضي، وعدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهة أصالة عدم المانع، فمن غرائب الأقوال؛ لأن بعد قوله سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾^١ وأخبار «لا تكليف إلا بعد البيان»^٢ و«رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^٣ و«وضع عنهم ما لا يعلمون»^٤ وغير ذلك، يكون إجراء الأصل من الطرائف والعجائب.

وأما آيات الوعيد وأخباره: فلا دلالة لها أصلاً؛ إذ العصيان والمخالفة و أمثالهما لا تتحقق إلا بعد العلم بالحكم، وما سمعنا إلى الآن أن من لا علم له بطلب شيء وتركه يعدونه عاصياً مخالفاً، أفلاتعقلون.

الاعتراض الثاني: أن الآيات والأخبار الناهية عن العمل بغير العلم، وعن العمل بالظن، نحو قوله سبحانه: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^٥ و«إن هم إلا يظنون»^٦.

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «من شك أو ظن، فأقام على أحدهما، فقد حبط عمله»^٧.

وقول السجاد عليه السلام: «إن الشكوك والظنون لواقيح الفتن»^٨.

وقول الأمير عليه السلام في نهج البلاغة^٩ كما مر، وأمثالها مما يستدعي جمعها

١: الطلاق ٦٥: ٧.

٢: الكافي ١: ١٦٣/٣، ٥، توحيد الصدوق: ٤/٤١١.

٣: التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الحصال ٢: ٩/٤١٧، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

٤: الكافي ٢: ٤٦٣/٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ٣.

٥: النجم ٥٣: ٢٨.

٦: البقرة ٢: ٧٨.

٧: الكافي ٢: ٤٠٠/٨، الوسائل ١٨: ٢٥ أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٨.

٨: البحار ٩١: ١٤٧ ب ٣٢ ح ٢١.

٩: نهج البلاغة (صبحي صالح): ٨٨/١٢١، نهج البلاغة بشرح محمد عبده: ٨٨/١٥٦.

كتاباً برأسه ، هل يفيد الظن بحرمة العمل بالظن أم لا؟
فإن قلت بالأول ، يكون في عملك بالظن مظنة الضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب .

وإن قلت بالثاني ، قلت : لأدري أنه ما الباعث على أن جميع تلك الآيات والأخبار لا يفيد الظن ، و تقول في المسائل الأخر : إن خبراً ضعيفاً ، بل قول فقيه يورثه؟!

و قد تصدى بعضهم لرد ذلك البحث ، فبعد ما قال : والجواب أما عن أدلة تحريم العمل بغير العلم ، ففلان و فلان ، فقعد و قام و هرب من هذا الطرف إلى هذا الطرف ، ورأى أنه لا مفر له ، قال : إنك قد عرفت أن هذا الدليل و نحوه ليس دليلاً تاماً إلا أن يعتبر فيه مقدمات أخر من ثبوت التكليف ، ولزوم الخروج من الدين ، والعسر والخرج .

أقول : و قد عرفت فساد تلك المقدمات .

ثم إنه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه : الاعتراض الأخير الذي ذكرناه على الدليل الأول ، كما أشرنا إليه .

و بالجملة فساد ذلك الدليل أيضاً كسابقه في غاية الظهور .

والإنصاف : أن أمثال هذه الأدلة مما يتمسك به العامة في موارد كثيرة ، و موافقة لمذاقهم ، و مناسبة لطريقتهم ، ولا يليق بالشيعي أن يلوث ذيل تشيعه بأمثالها .

و مما تلوناه عليك ظهر أنه لا دليل تاماً على حجية مطلق الظن أصلاً ، بل الأدلة على عدم حجيته متعددة ، و قد ذكرناها في كتبنا .

و مما يدل عليه أيضاً ما ذكرناه اعتراضاً على نتيجة الدليل الأول كما سبق ، و نذكر هنا أيضاً وجهين آخرين : أحدهما حدسي وجداني ، والآخر إلزامي .

أما الأول : فهو أنه لو كانت الأحكام كما يقولون ، و كان لكل واقعة حكم ،

فلا شك في كون باب العلم بها منسداً في زمان الغيبة، بل لأكثر الموجودين في زمان الحضور، والمتشربين في البلاد والقري والبوادي، ولا شك في أنه لا دليل منقولاً من الشارع على حجة الظن من حيث هو، ولا يدعيه القائل بها أيضاً.

فنقول: أنصف أيها العاقل أنه إذا كانت الحجة التي تثبت بها التكاليف - معظمها للمكلفين - هو الظن من حيث هو، ويكون هو مرجع المسائل كلها، ووجب الأخذ به واتباعه في تمام زمان الغيبة الذي أخبر به النبي ﷺ وخلفاؤه، و عن طوله وامتداده، بل في زمان الحضور لغير قليل، و علم النبي ﷺ وأوصياؤه أن عقول المكلفين في إدراك ذلك مختلفة غاية الاختلاف وأشدّه، بل يحكم الأكثر بعدم كونه المدرك، فهل لا ينبّه عليه الرسول الرؤوف، الذي أرسل من الرب الرحيم جلّ شأنه لتبليغ الأحكام إلى العباد، وليان مأخذها؟ ولا يبين طريق الوصول إلى أحكامه، بل يبين الأحكام لشرذمة قليلة هم المتمكنون من الوصول إلى خدمته، ولا يبين أن المأخذ والمتبع لغير تلك الشرذمة هو الظن، سيما مع أنه امتلاً الكتاب الذي أرسل إليه بالنهي عن أتباعه، والذم عليه، و تواترت الأخبار في ذلك، و كان الأصل أيضاً عدم حجّيته.

و هل يجوز لهم عدم بيان ذلك، والاتكال في فهمه وتخصيص العمومات الناهية على مجرد عقل طائفة قليلة، يوجد فيما بعد مضي أزيد من ألف سنة، مع تواتر ذمهم العامة على عملهم بالظن، مع انسداد باب العلم لهم أيضاً على ما زعموا؟

و مع أن في أخبار كثيرة: أن السائل سأل عما يعمل به، فأمر بالأخذ بالكتاب والسنة، ثم سأل عما ليس فيه كتاب أو سنة، فأمر بالاحتياط أو التوقف أو التخيير^١، و لم يأمر في واحد بالعمل بالظن، بل سئل في بعضها عن العمل

١: الكافي ٤: ٣٩١/١، التهذيب ٥: ٤٦٦/١٦٣١، الوسائل ١٨: ٢٤ أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٧، و ١٨: ١١١ أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٠، بحار الأنوار ٢: ١٧٥/١٦.

بالظن، فنهى عنه ومنع^١.

بل في التوقيع عن صاحب الزمان عليه السلام: السؤال عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته، فأجاب بما أجاب^٢، ولم يأمر بالظن أصلاً.

سيما مع أنه بين جميع الأحكام المقررة، وتواترت الأخبار: بأنه لم يبق شيء يحتاج إليه الأمة إلا وبينه النبي صلى الله عليه وآله، وأودعه عند خلفائه، وهم بينوه لأصحابهم الثقات حتى وصلت الجزئيات الغير العامة البلوى المخالفة للتقية إلينا، فكيف بمثل ذلك الأمر العظيم الذي ليس بعد مسألة الإمامة أمر أهم منه؟! وهل يجوز مثل ذلك على شخص عامي له أحكام جزئية في أهل بيته من بعده؟

والعجب كل العجب أنكم تنقضون على العامة بأن النبي الذي بين أرش كل خدش، وأحكام بيت الخلاء، هل يهمل أمر الخلافة العظمى؟ مع أن مثله يرد عليكم على السواء.

الأتري أنه إذا أرسل سلطان معتمداً إلى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لإبلاغ الأحكام إليهم، وبيان مداركها لهم، وكان مدرك الأحكام لمن يلاقيه من أهل تلك المملكة الأخذ من قوله، وكان مأخذ غير الملاقين له غير ذلك، ولم يلاقيه إلا أشخاص قليلون، وهولم يبين المأخذ للباقيين، ولم يذكره، وكان المأخذ شيئاً نهى عنه في مجالس عديدة، وهل يقبل ذلك عقل عاقل فضلاً عن فاضل؟

وأشهد الله عز جاره: أن حكم العقل والعادة على امتناع ذلك وقبحه ليس بأدنى من حكمهما بترتب وجوب العمل بالظن على سد باب العلم، وترتب وجوب العمل بالكل على انتفاء العلم بالخصوص، بل ليس أدنى من حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح أو تكليف ما لا يطاق.

١: نهج البلاغة: ٨٨/١٢١، الكافي ٢: ١/٣٩١، و ص ٨/٤٠٠، الوسائل ١٨: ١٢٧ أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٥٤.

٢: كمال الدين و تمام النعمة ٢: ٤/٤٨٣، الغيبة للشيخ الطوسي: ١٧٦، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

والحاصل : أن الظن لو كان هو الحجة في الأحكام ، لوجب أن يوجد في كلام الحجج من الأمر بالأخذ به عين أو أثر .

فإن قيل : لاشك في أن كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله ، فإذا أداه الدليل العقلي إلى حجة كل ظن ، يكون مكلفاً بالعمل به قطعاً .

قلنا : ليس مرادنا نفي حجة العقل ، بل المراد نفي حكمه بذلك - بعد ملاحظة ما ذكرناه - ضرورة .

و أما الجواب عن قول الخصم هنا بأنه : فما الذي بينه لنا وأودعه عندنا ، فهو : أنه كتاب الله سبحانه ، والأخبار المدونة والروايات المنسوبة إليهم .

فإن قيل : لو كانا حجتين ، لوجب عليهما بيان ذلك ، ونصب دليل عليه .

قلنا : أما كتاب الله فلا يحتاج حجيته وبيان ذلك إلى دليل ، ولو كان هو محتاجاً إلى دليل ، لكان قول المعصوم أيضاً كذلك ، فإن قول الله سبحانه حجة .

و أما الأخبار : فيكفي في بيان حجيتها وصولها إلينا منهم خلفاً عن سلف ، ويدأ عن يد من الأئمة الفضلاء الثقات ، الذين هم متكفلي أيتام الأئمة ، وحججهم على الرعية ، وهذا دليل واضح ومنار لا تحصى على أنهم جعلوها أدلة لنا ، ومسالك لأجلنا .

وثانياً : إنك هل تزعم أنهم ما بينوا وجوب اتباعها لنا ، ولزوم الأخذ بها؟ فما هذه الروايات المتواترة معني ، المملوءة منها كتب أصحابنا ، الدالة على الحث على الرواية ، وحفظها ونشرها ، والأمر بأخذها ، والناهية عن ردها ، والمادحة للعاملين بها ولرواتها ، والمتضمنة لعلاج التعارض فيها؟

وما هذا التطابق من العلماء الأقدمين ، والفضلاء اللاحقين في التمسك بها ، والأخذ بمضامينها ، وضبط معانيها ، ونقد رجالها ، ووضع علم الدراية للعلم بأوصافها ، وعلم الرجال لمعرفة رواتها ، والإجازة التي لا يخلو عالم منها ، مع توفر الدواعي على كتمانها ، واشتداد التقية في نشرها ، والعمل بها ، سيما في العصر الأول ، والصدر الأقدم؟

و كيف يمكن - مع طول تلك المدة، و شدة التقية، و وجود بواعث الإخفاء، و تحقق موجبات الاختلاف - بيانها بأكثر من ذلك، بحيث لا تشك فيها الأذهان المعتادة للتشكيك؟

فهل كنت تريد منهم أن يلازموا تلك الأخبار، و يتلاحقوا في الأعصار والأمصار، و يظهرون أنفسهم المقدسة، و يجعلون جميعها متواترة، مع عدم تمكنهم غالباً من إظهار مسألة على رؤوس الأشهاد؟

و لقد أراد بعض من لاحظ ذلك المقال مني أن يجيب عنه، فقال: قد بينت^١ عذر عدم وصول الدليل على حجية الظن في آخر كلامك، و هو ابتلاؤهم بالتقية، و توقّر دواعي الكتمان والإخفاء.

و لعمرى إنه جواب عجيب! كيف و حجية الظن و أتباعه شعار أهل السنة و مدارهم، و دارت عليه ديارهم، و بنيت عليه أحكامهم، و جرت عليه حكّامهم. و كيف يكون مثل ذلك محلاً للتقية؟ و لو كانت تقية، لكانت في إظهار الإمامة أشد و أكثر، و يجب على هذا أن لا يكون عندنا منها عين ولا أثر.

وبالجملة: الأمر أوضح من أن يحتاج إلى هذا التطويل، واللّه عز شأنه يهدي من يشاء إلى سواء السبيل.

و أما الوجه الثاني الإلزامي؛ فهو على سبيل الاختصار: إنا نشبث بثلاث مقدمات من مقدمات الخصم:

الأولى: ما قال: من أن في التوقف في غير المعلومات، أو العمل بالأصل أو الاحتياط، أو الاقتصاد على المعلومات خروجاً عن طريقة العلماء والفقهاء، و يلزم منه ترك سيرة الأصحاب، و هو غير جائز.

والثانية: ما ذكر من أنه لما ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن، و لم يعلم بعينه، ولا يكفي الظن في التعيين، يجب العمل بكل الظنون إلا ما

١: في «هـ»، «ج»، «ح»: و قد ثبت.

أخرجه الدليل .

والثالثة: ما قال من أن سبب العمل بكل ظن عدم وجود دليل علمي أو ظني مقطوع الحجة .

ثم نقول: يلزم من تلك المقدمات الثلاث عدم حجية الظن .

وليبيان ذلك نقول: لاحظ وانظر أنا لورفعنا اليد اليوم عن الأخبار بالمرة، و تركنا كتب الأحاديث طرآ، و فرضناها كأن لم تكن، و لم نعمل بحديث من الأحاديث، و لم نلتفت إلى تلك الأحاديث التي في أيدينا، فهل نكون على طريقة الأصحاب، و تكون سيرتنا مطابقة لسيرتهم أم لا؟

لاشك أنه لا يكون كذلك؛ إذ ليس أحد من العلماء لم يعمل في المسائل الفروعية بتلك الأحاديث المروية على اختلاف درجاتهم و شؤونهم وإن كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه، و عمل بعض آخر من جهة إفادته العلم، و عمل ثالث لأجل إفادته الظن، و هكذا .

و انظر هل يوجد كتاب فقيه أو رسالة مشتملة على مسائل لم يتضمن الاحتجاج ببعض تلك الأخبار؟ و هذا أمر واضح جداً .

و لذا قال بعض المحدثين من المتأخرين: الواجب إما الأخذ بهذه الأخبار، كما عليه متقدمو علمائنا الأبرار؛ أو تحصيل دين غير هذا الدين، و التمسك بشريعة غير هذه الشريعة^١ . انتهى .

ولا أظن أحداً ينكر ذلك المطلب، و لو أنكره أحد، لم يكن للمكاملة و الجواب صالحاً أبداً، فإنه لو ترك أحد هذه الأحاديث بالمرة، فانظر أنه يكون موافقاً لأي فقيه؟

و ليس مرادنا العمل بالأخبار الآحاد، بل بهذه الأخبار التي في أيدينا، التي احتج بكثير منها السيد المرتضى و ابن إدريس - طاب ثراهما - و

أتباعهما أيضاً في كتبهم .

فبمقتضى المقدمة الأولى يكون العمل بهذه الأخبار في الجملة اليوم واجباً ، ولما لم يكن معلوماً لنا أن الواجب العمل بأي طائفة من الأخبار ، فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل الأخبار قطعاً ، إلا ما أخرجه الدليل ، ويكون ذلك دليلاً قطعياً ، كما كان دليل الظن المبني على هاتين المقدمتين كذلك ، فيكون الخبر ظناً مقطوع الحجية ، فبمقتضى المقدمة الثالثة لا يكون العمل بالظن جائزاً ؛ إذ لا يكون باب العلم حينئذٍ منسداً ، وقد ذكرت هذا الكلام في بعض مؤلفاتي .

وقد يتصدى لدفعه ، فيقال : لم لا يعلم أن أي طائفة من الأخبار مما يجب العمل بها ، بل يجب العمل بالخبر الصحيح قطعاً ، فإنه متفق عليه . ولا أدري أنه ما أراد من الصحيح ، هل أراد الصحيح عند القدماء ، أو المتأخرين ؟

فإن أراد الأول ، فالمراد منه الذي يعلم حجتيه قطعاً ، و أي حديث هو ؟ وإن كان المراد الثاني ، فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت جميع رواته معدلين بعدلين ، أو يكفي الواحد ؟ فإن كان مراده الثاني ، فظاهر عدم كونه متفقاً عليه ، كيف ؟ وقد خالف في حجتيه كثير من المتأخرين .

ثم لو قلت : إن المراد ما يعدل جميع رواته بعدلين ، نقول : هل يعدلانه بذكر السبب ، أو الأعم ؟ فإنه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الإطلاق . ثم لو عينت أحد الشقين ، فهل هو ما لا يعارض تعديل أحد رواته جرحاً أو الأعم ؟ وعلى التقديرين هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل ، أو يكفي مثل ثقة ؟ وعلى التقادير : هل يشترط العلم بمذهب المعدل ، أم لا ؟

وعلى التقادير : هل اللازم العلم بتعدد المعدل ، أو يكفي مثل هذه التعديلات المتعددة التي صرح جماعة بأن بعضهم أخذ من بعض حيث يقولون : إن تعديل العلامة و ابن داود بل الشيخ - قدس سرهم - على ما هو ببالي مأخوذ

طراً من النجاشي أو الكشي؟

و على التقادير : فلأن مرجع القول بلزوم التعدد إلى كون التعديل من باب الشهادة ، فهل تقبل شهادة فرع الفرع ، مع أننا نعلم قطعاً أن أكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة إلى أوائل الرواة من هذا الباب؟

و على التقادير : هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة أم لا؟

و على التقادير : هل يكفي في عدم سقوطه واسطة بتلك الظنون الرجالية أم

لا؟

هذا كله بالنسبة إلى السند ، ثم ندخل متنه ، فنقول : هل ذلك الصحيح المتفق عليه ما كان خاصاً أو يعمل بالعام أيضاً؟

و على التقديرين : هل يعمل فيه بظن أصالة عدم النقل ، و عدم التجوّز ، و عدم القرينة و أمثالها أم لا؟

و على التقادير : هل هو منقول بالمعنى أو باللفظ؟ إلى غير ذلك .

ثم نتكلم في الأمور الخارجية ، فنقول : هل تجب موافقته لعمل الأصحاب كلاً أو جلاً أم لا؟

و على التقديرين : هل يجب خلوه عن المعارض مطلقاً أم المعارض المساوي ، أم لا؟

و هل يجب أن لا يكون فيه تخصيص ، سيما تخصيص كثير ، مع أنه ما من عام إلا وقد خص ، و مع أن في العام المخصص ألف كلام ، أم لا؟ إلى غير ذلك .

و بعد تحقق بعض تلك التقادير ، و أخذ المتفق عليه ، فيجب أن ينظر في أنه :

هل يوجد مثل ذلك الصحيح في تلك الأخبار التي يقطع بحجية طائفة منها؟

و على تقدير الوجود ، فيجب أن ينظر هل أنه يوجد بقدر لو ترك العمل

بغيره ، لم يلزم خلاف سيرة الفقهاء و طريقتهم؟

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو الكلام في الأمر الكلي الذي هو غير مقيد ، فإذا

طلبنا منك مثل ذلك الصحيح من بين تلك الأخبار ، و عينت واحداً منها متصفاً

بجميع الأوصاف ، فنقول : من أين علم أنه كان صحيحاً عند القدماء؟ ومن أين يحصل العلم بعدم وجود جرح لبعض رواته ، أو معارض له عند بعضهم ، أو عند جميعهم؟ ومن أين يعلم عملهم جميعاً بمثل هذا الصحيح؟

وإن دفعت بعض هذه الاحتمالات بالأصل نقول : هل يصلح إثبات الإجماع ، بل العلم والقطع بالأصل .

وبالجملة : إثبات الإجماع على العمل بخبر واحد معين من الآمال التي لاتصل إليها أيدي العاملين .

فإن قلت : نحن لاثبت الإجماع على خبر معين ، بل نقول : الإجماع على العمل بهذا النوع لكل أحد تحقق له فرد من ذلك النوع منعقد .

قلنا : لو سلم فأين التحقق؟ مع أن الإجماع عليه أيضاً ممنوع جداً إن أردت بالصحيح ما هو مصطلح المتأخرين ، وكيف نسلم إجماع القدماء على ذلك؟

و كذا إن أردت ما هو متعارف القدماء فإنه كيف يعلم إجماع المتأخرين عليه؟ وإن أردت الجامع للوصفين ، فأبي حديث علمنا جمعه لهما؟

فإن قلت : الصحيح باصطلاح المتأخرين صحيح عند القدماء .

قلنا : ليس كذلك مطلقاً ، بل يشترط أن لا يكون فيه قدح من جهة أخرى ، و من أين يعلم ذلك؟

وبالجملة : الأمر أوضح من أن يحتاج إلى أمثال هذه التطويلات ، والله سبحانه ولي الحسنات .

عائدة (٤٢) في الاستدلال بقوله سبحانه : لا تبطلوا أعمالكم

قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه : ﴿ لا تبطلوا أعمالكم ﴾^١ في كثير من الموارد من الصلاة وغيرها^٢ .
وقد تأمل في الاستدلال به المحقق الأردبيلي - رحمه الله - في شرح الإرشاد بعد نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلاة^٣ .
وقال صاحب الحقائق الناضرة من مشايخنا المتأخرين بعد نقل الاحتجاج به على ما ذكر : والآية لا تخلو عن الإجمال المانع عن الاستدلال^٤ .
أقول : يمكن أن يكون وجه تأمل الأول ، و سبب الإجمال الذي ذكره الثاني : أحد الأمور :
الأول : التأمل في إفادة النهي للحرمة ، كما ذكره بعضهم^٥ .

١ : سورة محمد ٤٧ : ٣٣ .

٢ : أنظر الذكرى : ٢١٥ ، ورياض المسائل ١ : ١٨٠ .

٣ : مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١١٠ .

٤ : الحقائق ٩ : ١٠١ .

٥ : كما في ذخيرة المعاد : ٣٦٣ .

والثاني: عدم بقاء الأعمال على العموم قطعاً؛ لوجوب القطع في بعض الأحيان في الصلاة، و جوازه مطلقاً في بعض الأعمال، كالوضوء والغسل والصوم المستحب، فيتعارض التخصيص مع التجوز؛ ولا ترجيح سيما إذا كان المخصص غير اللفظ بل الإجماع، كما في الوضوء والغسل، فيمكن حمل النهي على التنزيه. والقول بعدم كراهة قطع مثل الوضوء والغسل مردود: بعدم ثبوت الإجماع على انتفائها، فيحتمل وجودها فيه.

والثالث: باعتبار الإجمال في الإبطال، فإن إبطال العمل يتحقق على أحد الوجوه الثلاثة: إما بالإتيان به باطلاً، كالصلاة بقصد الرياء، والصدقة مع المنّ والأذى.

أو بإبطاله بعد تمامه، بمعنى إفساده أجره و ثوابه، كما ورد في خصوص هذه الآية.

روى في ثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ من قال: سبحان الله؛ غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الحمد لله؛ غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: لا إله إلا الله؛ غرس الله له بها شجرة في الجنة، فقال: رجل من قريش: يا رسول الله، إن شجرنا في الجنة لكثير! قال: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها نيراناً فتحرقوها، وذلك إن الله عز وجل يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾^١»^٢.

وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله سبحانه: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم﴾^٣ فقال: أي لا تحبطوا أجره^٤.

١: محمد ٤٧: ٣٣.

٢: ثواب الأعمال: ٢٦/٣.

٣: البقرة ٢: ٢٦٤.

٤: زبدة البيان: ٢٠٣.

أو يقطع العمل، و جعل ما تقدم منه لاغياً، كما في قطع الصلاة .
ولاشك في صدق الإبطال، ولغوية العمل على الأولين، وأما في الثالث،
فمحل تأمل؛ لأن العمل المبطل: إما هو الكل، كالصلاة، فإنه لاشك في عدم
إبطاله؛ لأنه فرع تحققه، وإنما المصلي يقطعها ثم يستأنفها .
أو هو الجزء الذي أتى به و فعله، فإن أريد ببطلانه وقوعه لغواً، وعدم ترتب
أجر عليه، فهو ممنوع؛ لأنه فعل فعلاً بقصد القرية أولاً، و عرض له عدم الإتمام
ثانياً، و لم تثبت حرمة عدم إتمامه بعد أيضاً، فمن أين يعلم عدم ترتب أجر و
ثواب عليه؟
وإن أريد به عدم وقوعه جزءاً للفعل المطلوب الذي قصده أولاً، ففي صدق
البطلان عليه - سيما حين نزول الآية - تأمل .

عائدة (٤٣) في احتياج المعاملات إلى الصيغة

اعلم أنّ الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في أنه هل تحتاج المعاملة الفلانية إلى صيغة أم لا؟
و على الاشتراط يختلفون في كيفية الصيغة من العربية وغيرها، والألفاظ المتحققة بها الصيغة و شرائط الصيغة، ويستدلون بأدلة لا يعلم غير الماهر مأخذها.

ولتحقيق المقال في ذلك المجال، نقول: إنّ المعاملات مما جعل الشارع لها آثاراً وأحكاماً ولوازم، ورتّب أحكاماً على المعاملة وعلى متعلقاتها، كما أنه قرر آثاراً للبيع، وجعل له أحكاماً، وكذا للبائع والمبيع، وقرر آثاراً للتزويج والنكاح، وأحكاماً للزوجة والزوج، والناكح والمنكوحه، وهكذا غيرها من المعاملات.

ولامحالة يكون لكل معاملة لفظ، وملتعلقاتها ألفاظ رتب الشارع الأحكام على معاني هذه الألفاظ، فقال: ﴿أحل الله البيع﴾^١ و «البيعان بالخيار»^٢ و «النكاح لا يُحلُّ إلا

١: البقرة: ٢: ٢٧٥.

٢: الكافي: ٥: ١٧٠/٤، الوسائل ١٢: ٣٤٥ أبواب الخيار ب٥ ح١، السنن الكبرى: ٥: ٢٦٩.

بالطلاق»^١ و «يجب الإنفاق على الزوجة»^٢، وهكذا.

فلا يخلو إما أن يكون هناك نص أو إجماع دال على أن المعاملة الفلانية كالبيع مثلاً، أو ما يتحقق به هذه المعاملة ما هو، أو لا.

فإن كان، فيجب الحكم بمقتضاه، فإن دل على أنه ما كان بالصيغة العربية مثلاً، فيحكم به وهكذا.

وإن لم يكن - كما هو الأكثر - فلا يخلو: إما أن يكون معنى هذه الألفاظ لغة أو عرفاً أو شرعاً معلومة بحيث تصح إرادته في هذه الاستعمالات المثبتة لتلك الآثار والأحكام، أولاً.

فإن علم له معنى تصح إرادته على وفق القواعد المقررة في استخراج المعاني من الألفاظ، فإما ثبت شرعاً بإجماع أو غيره شرط لتحقيق تلك المعاملة أو لا.

فإن ثبت، فيقتصر في تحقق المعاملة شرعاً على ما هو واجد للشرط.

وإن لم يثبت، فيجب الحكم بترتب الأثر و ثبوت الأحكام لجميع ما تتحقق به المعاملة لغة أو عرفاً أو شرعاً إن ثبت له حقيقة شرعية.

وإن لم يعلم له معنى يصح إرادته، فيلزم علينا الاختصار في الحكم بترتب الأحكام بما انعقد الإجماع على تحقق المعاملة به.

و ملخص القاعدة: أن الأصل عدم ترتب الأثر إلا على ما علم ترتبه عليه شرعاً، ولا يعلم ذلك إلا بجعل الشارع، ولا يحصل جعله إلا بنحو قوله: البيع كذا، والنكاح كذا، والبائع كذا، والمنكوحه كذا، وهكذا.

فإن دل نص أو إجماع على أن البيع أو النكاح ما هو، أو بماذا يتحقق، فيحكم به.

وإن لم يكن ذلك، فإن علم معنى البيع، والنكاح، ولم يثبت دليل على

١: الفقيه ٣: ٣٢١/١٥٥٨، المقنع ١٥٧، الكافي ٦: ٦٣/٤، الوسائل ١٥: ٢٨٦ أبواب المقدمات والشرائط ب ١٢ ح ١ و ٣.

٢: الفقيه ٣: ٥٩/٢٠٩، الوسائل ١٥: ٢٢٥ أبواب النفقات ب ١ ح ٩.

اشتراطه شرعاً بشيء، فيجب الحكم بتحقيقه بمجرد تحقق ذلك المعنى، سواء كان تحققه بالصيغة أو بدونه.

وإن علم معناه، وعُلم شرط له أيضاً، كما أنه علم لزوم التنجيز ولا يصح التعليق، فيحكم بتحقيق هذه المعاملة بتحقيق هذا المعنى مع ذلك الشرط. وإن لم يعلم له معنى، فيحكم بعدم ترتب الأثر، كما هو مقتضى الأصل، إلا فيما علم تحقق المعاملة يقيناً، وهو محل الإجماع.

مثال ذلك: عقد البيع وحصول الاختلاف فيه، فمن ظن عدم ظهور معنى لغوي أو عرفي للبيع اضطر إلى الاقتصار على موضع الإجماع، وهذا محط قول جماعة بتخصيص البيع شرعاً بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط المختلف فيها.

ومن ظن ظهوره، ولكن زعم الإجماع على اشتراط الصيغة في تحقق البيع، لزمه القول به. ولكن يقتصر في الشرط على ما هو محل الإجماع، يعني ما ثبت الإجماع بزعمه على اشتراطه، وهذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع، ولكن توسّع فيها.

ومن لم يظهر ذلك الإجماع له، ولم يعثر على دليل آخر أيضاً على الاشتراط، توسّع في تحقق البيع بما يتحقق به لغةً أو عرفاً، وإلى هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ أو بالمعاطاة أيضاً، وهكذا غيره من العقود.

وبما ذكرنا يحصل المناط والقاعدة الكلية لاستنباط الحق، واستخراج الحكم في مقام الاختلاف في اشتراط المعاملات بالصيغة وعدمه، وفي الاختلافات الواقعة في صيغ المعاملات وكيفيةها، فافهم.

عائدة (٤٤)

في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات

اعلم: أنَّ العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل و برهان، هو العلم العادي، وهو الذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه، ولا يعتبرونه في مطالبهم، ولا يعتنون به في مقاصدهم.

والحاصل: أن لا يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم، لا ما لا يحتمل خلافه أصلاً، أو لا يجوز العقل خلافه، أو عُدَّ خلافه محالاً عقلياً؛ وذلك لأنَّ مطلوب الشارع ومراد الله سبحانه وحججه الوسائط عليهم السلام من العباد: هو الإطاعة والتسليم والانقياد، والتجنُّب عن المخالفة والعصيان.

وهذا هو المناط في امتثال الأحكام، وإتيان الأوامر، والاجتناب عن النواهي، والثواب والعقاب، والمدح والذم.

والحاصل: أنَّ مناط امتثال الأوامر والانتها عن النواهي، هو الإطاعة والعصيان. والمراد بهما ما يُعدّ مرتكبه عند العقلاء وأهل العرف مطيعاً ومسلماً، أو عاصياً ومخالفاً.

ومن البديهيّات: أنَّ المناط في ذلك هو العلم العادي، بمعنى أنّه إذا علّم أمر من يجب إطاعته بشيء أو نهيّه عن شيء بالعلم العادي، أي كان بحيث لا يلتفت أهل العرف إلى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجنونّه، فممثله يُعدّ مطيعاً، وتاركه عاصياً.

ألا ترى أن السلطان إذا كتب فرماناً إلى بعض عبيده، وضمّ معه رسولاً ثقة، وأمن التزوير بحسب العادة أيضاً، وإن احتمله احتمالاً بعيداً غير ملتفت إليه في المتعارف، فترك العبد امتثاله ولم يمثل له، يستحق اللوم والعقاب.

وكذا لو ارتكب عبد ما يحكم العرف والعادة ومتعارف الناس بعدم رضى مولاه به وجرت عادتهم على تركه يذمّونه، يحكمون باستحقاقه المؤاخذه.

وَألا ترى أن بناء الناس من بدو العالم إلى ذلك الزمان على اعتبار الحقائق في الألفاظ، والجريان على طريقة تكلم الناس، ويعدّونه من المعلومات، ويذمّون مخالفه، مع أنه ليس الحاصل منه إلا العلم العادي.

وأيضاً المستعمل فيه العلم عند الناس، والمتبادر منه عند إطلاقاتهم، هو ذلك المعنى، أي ما لا يعنى إلى احتمال خلافه، ويعدّ وقوعه خلاف عادة الناس ويستهجنون من يلتفت إليه، فيكون حقيقة فيه، فيجب إرادة ذلك المعنى كلّما استعمل.

والحاصل: أن العلم والظنّ في الأحكام الشرعية: هو العلم والظنّ المتعارف^٢ إطلاق اللفظ عليهما عند العرف.

فإن كان طرفا الحكم متساويين، يسمّونه ترديداً أو شكاً. وإن كان أحد الطرفين أقوى، ولكن لا بحيث يستهجن تجويز خلافه، ولا يعنى عندهم بخلافه، ولا يلتفتون إليه في مقاصدهم، كان ذلك ظناً، وطرف خلافه وهماً.

وإن كان أحدهما بحيث يستقبح تجويز خلافه، ولا يعنى به عند متعارفهم وإن كان محتملاً عقلاً، يسمّونه علماً، وعليه بناءهم في الامتثالات والمخالفات.

١: كذا، وهي كلمة فارسية تعني: الأمر والدستور.

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: المتعارفين.

ومن هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالباً، ومن الأخبار المحفوفة بالقرائن. ألا ترى يمثلون للخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بأمثلة لا يابى العقل عن خلافه، ولكن لا يلتفت إليه أهل العرف والعادة.

عائدة (٤٥) في حجية الأخبار الآحاد

اعلم أنه قد بينّا في كتبنا الأصولية- كشرح تجريد الأصول، ومناهج الأحكام،
واساس الأحكام، ومفتاح الأحكام- أصالة حجية الأخبار الآحاد، المروية
عن أئمتنا الأطهار، والمدونة في المعتمدة من كتب علمائنا الأخيار، بالطرق التي
الهمني الله سبحانه ببركة التوسل بالعترة الطيبة وخدمة الشريعة المقدسة^١.

وقد ظهر لي بعض الفوائد الأخرى بمرور الأيام في ذلك المرام. وبيان هذا
المطلب بتقرير آخر غير ما ذكرته في سائر الكتب، فأردت أن أودعه في هذا الكتاب
من غير تطويل وإطناب، ولأنّ عرضاً لأكثر ما^٢ أوردته في سائر الكتب من هذا
الباب، ليكون تذكرة لنفسي وذكرى لأولي الألباب.

وقد عقدت لذلك المطلب عائدة، ثم أردفتها بعائدة أخرى، أُبين فيها أنّ
العامل بتلك الأخبار الآحاد ناج البتّة في يوم المعاد، معذور عند ربّ العباد.
وهذا المطلب وإن كان نازلاً عن منزلة الحجية، وثابتاً بعد ثبوت الحجية، إلّا
أنّه لما كان كافياً لطالبي النجاة، وكان دليلاً أشدّ وضوحاً ذكرته على حدة أيضاً.

١ : أنظر مناهج الأحكام : ١٦٧ الفصل الثاني في السنة، منهاج : في حجية الخبر الواحد.

٢ : في «هـ»، «ب»، «ج» ما.

ولنقدّم أمام المقصود مقدّمات نافعة :

الأولى : حكم العقل بجواز كلّ من الفعل والترك في كل أمر لا قبح فيه بحسب عقولنا قبل ورود الشرع به بديهيّ، إذ المفروض عدم حكم العقل بقبح في أحد الطرفين، وعدم حكم من الشرع فيه أيضاً، فلا يكون منع عقلي ولا شرعي في شيء من طرفيه، وليس معنى الجواز العقلي إلا ذلك . بل يحكم العقل بجوازه الشرعي أيضاً، إمّا لأجل أنّ الجائز الشرعي ما لا حرج في فعله ولا تركه، ولا منع على أحدهما، وهذا كذلك . أو لأنّ العقل يحكم صريحاً بأنّ الشارع لا يعاقب على فعل أو ترك لم يثبته عنه، ولم يحكم فيه بقبح .

وليُعلم أيضاً: أنّ من الأمور البديهية أنّا لو لم نعلم بوجود شيء أو حرمة، ولم نظنه، ولم نعر على دليل علمي ولا ظنيّ، ولا أمانة تدل على الوجوب أو الحرمة، يجوز لنا فعله وتركه، ويمتنع من الشارع عقابنا على أحدهما؛ لأنّه ممّا يستقبحه العقل، ويذمّ عليه العقلاء، سيّما إذا كان في مقابل احتمال الوجوب احتمال الحرمة أيضاً، أو بالعكس . وقد ثبت ذلك بالأدلة القطعية النقلية أيضاً من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع القطعي .

الثانية : من الأمور البديهية عقلاً وشرعاً أنّه لا يمكن كون شيء منطوقاً لنا ومأخذاً لأحكامنا الشرعية وكوننا مأمورين بأخذ الحكم منه من دون كونه مفيداً للعلم أو الظنّ، أو من غير العلم بحجّيته ومناطيته، أو الظنّ بذلك .

وبالجملة : لا معنى لكوننا مأمورين بالعمل بشيء معيّن في جميع الوقائع أو واقعة خاصّة من غير جهة ومرجّح عقلي أو شرعي لتعيّنه، وهذا بديهيّ جداً .

الثالثة : اعلم أنّه كما أنّ طرق حصول العلم بالأحكام الشرعية محصورة، وهي : العقل، والحسّ - كالسماع من المعصوم - والعادة، والخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة، أو الإجماع القطعي، كذلك طرق تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعية، أو الأمانة التي احتمل كونها منطوقاً لتحصيلها، التي أمكن كونها منطوقاً،

واحتمل جعل الشارع إياها مأخذاً لنا في ذلك الزمان، محصورة غالباً؛ إذ ليس هو إلا ظواهر الكتاب، والأخبار، والشهرة بين الأصحاب، والإجماعات المنقولة، والأصل، وعدم ظهور المخالف على قول.

وأما الظنون الحاصلة من مظنة العلة والحكمة، أو الحمل على الأفراد الأخر ونحوها، فهي من باب استنباط العلة، ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا.

الرابعة: الاحتياط وإن أمكن أن يكون مكلفاً به مع بقاء التكاليف وسد باب العلم بها، إلا أنه إنما هو فيما أمكن فيه الاحتياط، بأن يمكن الجمع بين المحتملات، أو يكون فيه قدر مشترك يقيني.

وأما ما ليس كذلك، كما [إذا]^١ دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة، أو الاستحباب والكرهية، فالاحتياط فيه غير ممكن، فإمكان وجوبه فيه منفي عقلاً وشرعاً، بديهية وضرورة.

الخامسة: اعلم أن مطلوبنا في تلك العائدة بيان الدليل العلمي على حجية تلك الأخبار، وإثبات كونها معلومة الحجة.

وأما الظن بحجيتها وكونها مظنونة الحجية، فهو أمر في غاية الظهور، كالنور على الطور، كيف والأدلة الظنية على وجوب العمل بها وحجيتها قائمة، والأمارات المفيدة للظن عليه متراكمة، فإنه قد دلت الأخبار على حجيتها ووجوب العمل بجميعها، وانعقدت الشهرة العظيمة عليها، واستفاضت حكاية الإجماع فيها، بل أشار في الكتاب الكريم إليها.

أما الأخبار، فسيجيء تعدادها، ولولم يكن غير ما رواه الشيخ في العدة عن مولانا الصادق عليه السلام - المنجبر بالشهرة العظيمة والإجماعات المنقولة - لكفى.

قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى

مارووه عن عليّ عليه السلام ^١.

وهو يدلّ على وجوب اتباع كلّ ما روي عنهم إذا وجد الحكم فيه، بل اتباع كلّ ما روته العامة عن عليّ عليه السلام عند فقد ما روي عنهم. ويدلّ الجزء الأخير على وجوب اتباع كلّ ما روته الخاصة عن عليّ عليه السلام بالطريق الأولى، وإذا ضمّ معه الإجماع المركب يدلّ هذا الجزء على تمام المطلوب أيضاً.

وكذا ما رواه الصدوق في كمال الدين، والشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج، والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضوان الله عليه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد في التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله ووفقك» إلى أن قال: «وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم» ^٢. والمتبادر منه: الرجوع إلى رواياتهم، كما إذا قيل: ارجعوا في الدواء إلى الطبيب، أي إلى طبابته، إلى غير ذلك من الأخبار الآتية.

وأما الشهرة، فلاّن معظم أصحابنا صرّحوا بحجية الآحاد ^٣، ومرادهم: حجية كلّ خبر لم يدلّ على عدم حجّيته دليل، أي: أصالة حجية الخبر، كما يدلّ عليه نفي اشتراط بعض الشروط - كالعدد والبصر والعربية ونحوها - في الحجية بعد إثباتهم الحجية بالأصل.

وكذا استدلالهم على اشتراط بعض الشروط - من العدالة وغيرها - ببعض

١: عدة الأصول: ١: ٣٧٩.

٢: كمال الدين وتمام النعمة: ٢: ٤٨٣/٥، الغيبة: ١٧٦، الاحتجاج: ٢: ٢٨٣، ولم نعثر عليه في رجال الكشي، الوسائل: ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١.

٣: أنظر عدة الأصول: ١: ٢٩٠، معارج الأصول: ١٤٨، نهاية الوصول: ٢: ٤١٠، معالم الأصول: ١٨٨، قوانين الأصول: ١: ٤٣٣.

الأدلة، ونفهم اشتراط ما لا يتمّ دليله .

مع أنّه لولاه^١ لكان مرادهم : إمّا حجية طائفة خاصّة من الأخبار، أو في الجملة .

ليس الأوّل قطعاً؛ لعموم كثير من أدلتهم، وعدم انطباقه على الخاصّ، وعدم تخصيص في عناوينهم وإن أخرجوا بعضى الأخبار بعد ذكر الشرائط . بل لو كان مرادهم أولاً الخصوصية، لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط . ولا الثاني؛ لما مرّ، ولأنّه لا يفيد شيئاً في الأحكام، ولا يتفرّع عليه حجية ما يتمسّكون به من الأحاد في الفروع .

وقد ادعى جماعة - منهم العلامة - الشهرة عليه أيضاً^٢ .

بل لنا دعوى الإجماع على أصالة حجية تلك الأخبار، بضميمة ما ثبت من أنّ السيد ومتابعيه أيضاً يعملون بأخبارنا، غاية الأمر أنهم يدعون القطع بصحتها . وأما الإجماع المنقول، فهو مستفيض .

قال الشيخ في العدة - بعد اختياره حجية تلك الأخبار - : والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة ، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ، ودوّنوها في أصولهم ، لا يتناكرون ذلك ، ولا يتدافعونه ، حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه ، سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف ، أو أصل مشهور ، وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه ، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك ، وقبلوا قوله . هذه عاداتهم وسجيّتهم من عهد النبي ومن بعده من الأئمة ، ومن زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته ، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً ، لما أجمعوا على ذلك ، ولانكروه ؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط

١ : اي : لو لأن مرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجّيته دليل .

٢ : نهاية الأصول ٢ : ٤١٠ ، معالم الأصول : ١٩١ ، قوانين الأصول ١ : ٣٨٠ .

والسهو^١.

وقال بعض المتأخرين في فوائده الغروية: ومن المعلوم على متبّع الأخبار، ومن له ربط بطريقة عمل أصحاب الأئمة الأخيار، أنّ مدارهم كان على العمل بمضمون آية محكمة، أو رواية معتبرة وإن كانت غير متواترة، ولا مصرّحة بأنها من الأئمة الطاهرة^٢.

ويظهر دعوى الإجماع من المحقّق أيضاً^٣.

ولا ينافي ذلك ما ذكره السيد من دعوى الإجماع على عدم حجّية الآحاد، حيث قال في المسائل الموصليات: إنّ أصحابنا كلّهم، سلفهم وخلفهم، متقدّمهم ومتأخّرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيّنون أشدّ عيب، الذاهب إليهما، والمتعلّق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - ضرورةً منهنّ، وغير مشكوك فيه من أقوالهم^٤.

وقال في المسألة التي أفردّها في البحث عن العمل بخبر الواحد: إنه تبيّن في جواب المسائل التباينات أنّ العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأنّ ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به^٥. انتهى.

ووجه عدم التنافي: أنّ محلّ الدعويين مختلف، فإنّ مراد السيد نفي حجّية الخبر الواحد من حيث إنه خبر واحد، أي حجّية كل خبر. ومراد الشيخ حجّية

١: عدّة الأصول ١: ٣٣٧-٣٣٨.

٢: الفوائد الغروية والدرر النجفية، المقصد الثاني فيما يتعلّق بأصول الفقه والادّلة الشرعية. وهو مخطوط لأبي الحسن الشريف الفاضل النباطي.

٣: معارج الأصول: ١٤٧.

٤: جوابات المسائل الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٣.

٥: مسألة إبطال العمل بأخبار الآحاد (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٠٩.

تلك الأخبار المروية بطرق أصحابنا، المدونة في كتبهم، التي صرح السيد في المسائل التباينات بأنها معلومة، مقطوع على صحتها، إما بالتواتر، أو بأمرة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها. وقال: فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد^١.

فلا خلاف بينهما في حجية تلك الأخبار، كما لا خلاف بينهما في عدم حجية الخبر الواحد من حيث هو، كما صرح به المحقق في المعارج، قال: وذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواية أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة، ودوتها الأصحاب، لأن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به^٢. انتهى.

وكيف يقبل من له أدنى شعور، ادعاء مثل ذنك الجليلين ضرورة الشيعة، وعلم كل موافق ومخالف، على أمرين متناقضين؟.

وأما ظاهر الكتاب، فهو قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^٣ فإنه يدل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من لم يعلم فسقه، وهذا المفهوم وإن لم يكن حجة عندنا، إلا أنه لا شك في كونه مفيداً للظن.

إذا عرفت تلك المقدمات، فاعلم أن كلامنا تارة في جواز العمل بالأخبار المدونة في كتب أصحابنا إلا ما أخرجه الدليل وإباحته، أو في وجوبه وحجيتها. وعلى التقديرين، فالكلام: إما في الخبر في الجملة، وبعبارة أخرى: الخبر المطلق منها، أو في جميع تلك الأخبار إلا ما أخرجه الدليل، وبعبارة أخرى في مطلق هذه الأخبار.

١: جوابات المسائل التباينات (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٩، ٢١، ٦١.

٢: معارج الأصول: ١٤٧.

٣: الحجرات ٦: ٤٩.

فهنا أربع مقامات :

المقام الأول :

في إثبات جواز العمل بالأخبار في الجملة ، أي بقول مجمل من غير تفصيل لما يجوز العمل به أنه الجميع أو البعض .

والدليل عليه من وجوه ثلاثة :

أحدها : أنه مما لاشك فيه ولا شبهة تعتريه : أن الأخذ بتلك الأخبار والعمل بها ، أو ردّها ، أمر من الأمور وواقعة من الوقائع ، فلا يخلو : إما أن يكون لنا في هذه الواقعة المعيّنة حكم باق من الشارع ، يجب علينا امتثاله ولا يجوز لنا تركه - كما هو مقتضى قول من يقول بأن لنا في كل واقعة حكماً ، ومقتضى قول من يقول ببقاء التكليف^١ - أم لا ، بل لاحكم في هذه الواقعة لنا ، وهي في حقنا مسكوت عنها مهمة .

فإن كان الثاني ، فيجوز لنا العمل به قطعاً ، كما يجوز تركه بحكم مأمّر في المقدمة الأولى .

وإن كان الأول ، فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامتثاله لا محالة ؛ فلا يخلو : إما أن تسلّم أن ما نقيمه على حجيتها ووجوب العمل بها من الأدلة الآتية مفيدة للعم به - كما هو مقتضى الإنصاف - أم لا .

فإن سلّمت ، فقد ثبت المطلوب .

وإن لم تسلّمه ، فلا شك أنه لا دليل قطعياً على حرمة العمل بها ، بل لا يمكن وجوده مع ما ثبت في المقدمة الخامسة من ضرورة الظن بحجيتها لا أقل ، فيكون باب العلم بحكمنا الباقي في هذه الواقعة - أي العمل بالأخبار - مُسدّداً ، وبعد انسداد باب العلم بالحكم فيها ، وبقاء التكليف فيها ، فلا مناص لنا من العمل

في هذه الواقعة بشيء آخر غير العلم؛ وليس هو الاحتياط بحكم المقدمة الرابعة، لدوران الحكم فيها بين الوجوب والحرمة بإجماع الأمة.

فهو إما مطلق الظن كما يقتضيه قول العاملين بالظن من أنه بعد سدّ باب العلم وبقاء التكليف يجب العمل بالظن، أو ظن مخصوص، أو أمانة خاصة ثبتت خصوصيتها، أو التخيير، أو الأصل ليس إلا، إذ لا يوجد شيء آخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة منه أو يستند إليه فيها.

وعلى جميع التقادير ثبت جواز العمل بالأخبار.

أما على التخيير، أو العمل بالأصل في هذه الواقعة، فظاهر.

وأما على العمل بالظن مطلقاً، أو الظنون الخاصة، فبحكم المقدمة الخامسة.

أما الظن المطلق فظاهر.

وأما الخاص فلأنه ليس ظن خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر منه إلا الأخبار، أو الاشتهار، أو الإجماع المنقول. ومقتضى الكل حجية الخبر.

بل وكذا الكتاب، لأن آية النبات دل عليها بمفهوم الوصف، الذي هو مفيد للظن، وإن اختلفوا في حجيته.

فإن قلت: ادّعى السيد الإجماع على عدم حجّيته^١.

قلنا- مع أنه ليس إلا على نفي حجية الخبر الواحد من حيث إنه خبر واحد، أي مطلق الخبر، لا الخبر المطلق، كما هو مقصودنا-: إن غاية الأمر معارضة مع الإجماعات المنقولة على الحجية، فيتعارضان، ولا يحصل الظن بواسطة الإجماع المنقول، فترفع اليد عنه، ويرجع إلى سائر طرق الظن.

فإن قيل: الآيات المانعة عن العمل بما ليس بعلم، وبالظن، تدل على حرمة

١: أنظر: جوابات المسائل الموصليات الثالثة، ومسألة إبطال العمل بأخبار الأحاد (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٣ و٣: ٣٠٩.

العمل بالأخبار، والكتاب معلوم الحجية، فيكون حكم الخبر معلوماً لنا، وهو حرمة العمل.

قلنا: لادلالة لشيء من الآيات على ذلك أصلاً؛ لأن ما يتوهم دلالة منحصر في قوله سبحانه: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^١، وقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾^٢، وقوله عزّ شأنه: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً﴾^٣، وقوله عزّ جاره: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^٤.

والآية الأولى خطاب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولادخل لها بنا، سيما مع تفاوت حالنا، فإن باب العلم له صلى الله عليه وآله وسلم - بالوحي والإلهام - في الأحكام مفتوح، ولنا مسدود، مع أنّ المعلوم حجيته لنا من الكتاب ما كان خطاباً لنا أولم يشملنا أيضاً^٥.

والثانية لاتدل على الحرمة إلا باعتبار تضمّنها المذمة، والمذمة إنما وقعت على عدم اتباعهم غير الظن، لا على اتباعهم الظن.

وكذا الثالثة والرابعة لاتدل إلا على أنّ الظن غير مغني عن الحق، ولادلالة لهما على حرمة العمل، فإنّ قولك: الهدية لاتسقط الدين، لا يدل على حرمة الهدية.

نعم لو كنّا في مقام الاستدلال بالخبر أو الظن على شيء، أو كنّا نقول: إنّ التكليف بأحكام باق لنا ولا بد من استخراجها بالخبر أو الظن، تردّه الآية بأنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً. وأما مطلوبنا، فهو جواز الأخذ بالخبر، والعمل بما يفيد، هذا.

١: الإسراء ١٧: ٣٦.

٢: الأنعام ١١٦: ٦، يونس ١٠: ٦٦، النجم ٥٣: ٢٣، ٢٨.

٣: يونس ١٠: ٣٦.

٤: يونس ١٠: ٣٦، النجم ٥٣: ٢٨.

٥: في «ج»: في الأحكام أيضاً.

مع أنه لو سلّمنا دلالة الآيات الثلاث على الحرمة، لدلّت على حرمة اتّباع الظن، وهو الحالة النفسانية المسماة برجحان أحد الطرفين، وحرمة اتّباعه لا تدل على حرمة اتّباع الخبر الذي هو قول أصلاً، وشتان ما بينهما.

ألا ترى أنه يصحّ أن يقال: لا يجوز للقاضي اتّباع ظنه في المرافعات، ويجب عليه العمل بقول الشاهد، فإنّ الظنّ أمر، والخبر أمر آخر.

نعم قد يحصل منه الظن، وحيثّ يكون هو سبباً لحصوله.

نعم لو كان ينهى عن اتّباع مطلق ما يفيد الظن أو كلّ ما يفيد، لجاز أن يقال بشموله للخبر، ولكن النهي إنّما هو عن اتّباع الظن، فيمكن أن يكون اتّباع بعض ما يفيد حجة لخصوصيته، أو خصوصيته بانضمام إفادته الظن، أي يتّبع الأمران، فيمكن أن لا يجوز اتّباع الظن، ويجوز اتّباع القول، أو اتّباع الظن والقول معاً، لا من حيث إنه ظن، بل من حيث إنه خبر مثلاً، أو خبر وظن معاً.

فإن قيل: الكتاب وإن لم يدل على حرمة العمل بالخبر، إلّا أنّ الأخبار المانعة عن العمل بما ليس بعلم تدل على حرمة العمل بالخبر. وهي وإن لم يثبت حجيتها بعد، إلّا أنه يمكن الاستدلال بها قطعياً، بأن يقال: لو جاز العمل بالخبر لجاز العمل بهذه الأخبار، ولو جاز العمل بها لم يجز العمل بخبر، كلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً، نظير ما قلناه في نفي حجة مطلق الظن.

قلنا أولاً: إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المراد هنا^١ جواز العمل بكل خبر، وليس كذلك، بل المراد جواز العمل بالخبر في الجملة، ولا شك أنه لا يلزم من جواز العمل بالخبر في الجملة جواز العمل بهذه الأخبار المانعة.

وثانياً: إنّنا سلّمنا أنّ المراد إثبات جواز العمل بكل خبر، ولكن المراد العمل بكل خبر لم يكن مانع من العمل به.

ومن الموانع المعارض ضرورة امتناع العمل بالمتعارضين، وامتناع ترجيح

أحدهما، والمانع للعمل بهذه الأخبار موجود، وهو الأخبار المتقدمة والآية الدالة على حجية الخبر، سيما مع أنها أخصّ مطلقاً من الأخبار المانعة، ومعه لا يعمل بالعام في مورد الخاص إجماعاً وقطعاً، ولم يقل أحد بحجته فيه.

فإن قيل: لعل ذلك الشيء الآخر^١ الذي يتبع في تعيين حكم الخبر هو^٢ جانب الاحتياط في مدلوله، فإن كان مدلوله موافقاً للاحتياط يجوز الأخذ به أو يجب، وما كان مخالفاً له يجب تركه، وما كان نسبة مدلوله وخلافه إلى الاحتياط متساوية يتخير فيه.

قلنا: من البديهيات بطلان الترجيح بلا مرجح، والتعيين بلا معين، فيبطل احتمال وجوب الأخذ باحتياط^٣ دون آخر.

وعلى هذا فنقول: لاشك في أنّ من يعمل بالخبر لا يمنع من الاحتياط، فإن ورد خبر أنّ الشيء الفلاني طاهر، لا يمنع من الاجتناب عنه، وإنما يمنع من ردّ الخبر والحكم بأنّ هذا الشيء نجس، أو الحكم بفساد البيع الذي ورد عليه إذا ترفع المتبايعان^٤، ونحو ذلك.

فالمراد من رد الخبر المخالف مدلوله للاحتياط إن كان محض الاجتناب عن مدلوله، فهو غير ردّ الخبر^٥.

وإن أريد الحكم بموافق الاحتياط في مدلوله، فهو ردّ الخبر، وهو أيضاً خلاف الاحتياط، لاحتمال وجوب قبوله، وترجيح الأول لا وجه له وترجيح بلا مرجح.

فإذا ورد أنّ الثوب الملاقى للفأرة طاهر، فلا بحث لأحد من القائلين بحجية

١: في «ب»: لشيء آخر، وفي «هـ»، «ح»: بالشيء الآخر.

٢: في «هـ»، «ح»: وهو.

٣: في «ب»: بالاحتياط.

٤: في النسخ: إذا ترفع المتبايعين.

٥: في «ب»، «ح»: فهو رد غير الخبر.

الخبر وغيرهم في جواز نزعهم عند الصلاة احتياطاً، ولكن ليس الكلام فيه، بل نقول: هذا الذي لا يصلّى فيه هل يُحكم بنجاسته، أو نقول: لم يثبت الحكم بنجاسته، أو نقول طاهر؟ وأيّ منها كان^١، يكون خلاف الاحتياط، لاحتمال وجوب قبول الخبر، واحتمال وجوب ردّه، وكلّ من الأمور الثلاثة مخالف لأحدهما.

وكذا إذا صلّى أحد مع مثل ذلك الثوب، فهل يقال بوجوب الإعادة، أو لا يقال؟ والكلّ خلاف الاحتياط.

الدليل الثاني: أنه لا يخلو إمّا لم يصدر من الشارع حكم في خصوص العمل بالأخبار، أو صدر.

فعلى الأول، فجواز العمل بها ظاهر.

وعلى الثاني، لا يخلو - كما هو الظاهر بل المتيقّن للإطّباق على أنّ للعمل بالأخبار حكماً، ولدلالة الأخبار المتواترة عليه - فإما لا يكون هذا الحكم باقياً لنا، أو يكون باقياً.

فعلى الأول: لا يكون لنا فيه حكم، فلنا أن نعمل ما نشاء أيضاً.

وإن كان الحكم - وهو إما وجوب العمل بها، أو حرمة، أو جوازه - باقياً لنا، فإما أن يكون الحكم أحد الأحكام لا على التعيين، أو يكون حكماً معيناً.

فعلى الأول: يكون الحكم التخيير، وجواز العمل عليه ظاهر.

وإن كان حكماً معيناً، فإما لم يعيّنه لنا ولم يجعل لنا سبيلاً إلى التعيين، أو عيّنه وجعل لنا سبيلاً إليه.

والأول باطل؛ لكونه تكليفاً بما لا يطاق.

فإن قيل: إنما هو إذا كان الحكم الوجوب أو الحرمة، وأما الجواز فليس تكليفاً.

قلنا: إن كان الحكم الجواز فثبت المطلوب.

فإن قلت: يلزم التكليف بما لا يطاق إذا لم يمكن الاحتياط.

قلنا: هو هنا غير ممكن؛ لدوران الأمر بين الوجوب والتحريم، سلّمنا الإمكان، لكن نقول: هل يجوز ترك الاحتياط أو لا؟ فإن لم يجز، فهو السبيل المعين، ويأتي فساده. وإن جاز، فنقول: فما حكم من لم يُرد الاحتياط؟

وعلى الثاني، فالمعِين بالكسر - إما هو العلم، أو غير العلم. الأول باطل؛ لأنه ليس بمعلوم، فتعين الثاني. وغير العلم الذي يمكن تعيين حكم الخبر به، ويصلح معيّنًا له ينحصر بالأصل، والأخبار، والظن، والاحتياط. والثلاثة الأولى مثبتة لجواز العمل أو وجوبه، والرابع غير ممكن كما مرّ.

فإن قيل: لعلّ المعين هو الاحتياط في المدلول والمورد، فيجب الأخذ بكل خبر كان مدلوله موافقاً للاحتياط، ويحرم الأخذ بما لا يكون كذلك.

قلنا: لا يفيد «ليت ولعلّ» في التعيين، فلعلّه لا يحرم الأخذ بما لا يكون كذلك، فلم يتعين.

فإن أردت أنه تتعين حرمة الأخذ والعمل بما لا يكون موافقاً للاحتياط، فإن كان ذلك بلا معين فهو تحكّم بحث، وإن كان لأجل معين، فأين هو؟ وما هو؟

وأما مجرد الاحتمال فلا يكفي في التعيين، ولا يحتمل وجوب الأخذ أيضاً، فلا يمكن أن يكون الاحتياط هو المعين، مع أنه يتعارض الاحتياطان حينئذ لو حكم بوجوب ترك المخالف للاحتياط، إذ يمكن أن يكون قبول الخبر فيما كان موره خلاف الاحتياط والحكم بمقتضى الخبر واجباً.

بل نقول: ليس مورد من الموارد التي يخالف الاحتياط فيها مدلول الخبر إلا^١ و^١ يحصل التعارض في الاحتياط، كما إذا ورد: أن الشيء الفلاني طاهر، ثم ورد عليه البيع أو لاقى ثوباً، وصلّي فيه.

١: في «هـ»، «ج»، «ح» زيادة: قد.

فإن حكمت بفساد المبايعة والصلاة للاحتياط في المدلول، خالفت الاحتياط.

وإن حكمت بصحته، حكمت بقبول الخبر، لأن مثل ذلك محل الكلام. وإلا فجاوز الاحتياط في كل مورد، فهو مما لا يقبل المنع، فلا يمكن أن يكون الحكم فيه الاحتياط مطلقاً.

الدليل الثالث: أنه إن لم يكن لنا في الخبر حكم باقٍ، فلا بحث على العامل^١ به كما مر.

وإن كان، فيجب علينا تعيين مأخذه، وتحصيل المتبع في ذلك الحكم، ولا شك في انسداد باب العلم بالمتبع فيه، فينحصر طريق تعيينه بالخبر، أو الظن، أو التخير، أو الأصل، أو الاحتياط.

والأخير غير ممكن؛ لأنه مردّد بين الوجوب والحرمة، والبواقي تثبت المطلوب، فالعمل بالأخبار وقبولها جائز قطعاً.

الدليل الرابع: أننا لو لم نقل بقيام الدليل العلمي على وجوب العمل بالخبر، ولا الدليل الظني، فمن البديهيات الواضحة أنه لا دليل علمياً أو ظنياً على حرمة، فبحكم مامر في آخر المقدمة الأولى^٢ يمتنع^٣ كونه حراماً علينا، فيكون جائزاً، وهو المطلوب.

المقام الثاني:

في إثبات جواز العمل بكل خبر من الأخبار، الذي لم يعلم بطلانه، ولم يقدّر دليل علمي ولا ظني على عدم حجّيته، والحاصل كل خبر غير مظنون البطلان.

١: في النسخ: فلا يجب على العامل به.

٢: من أن ما لا دليل على حرمة يجوز فعله، ويقبح العقاب عليه ويمتنع، سيما إذا قابله احتمال الوجوب.

٣: في «هـ»، «ح»: يمنع.

والدليل عليه هما الدليلان المتقدمان في إثبات جواز العمل بالخبر في الجملة بعينهما .

وتقرير الثاني منهما واضح .

وتقرير الأول : أنه يقال في كل خبر خبر من تلك الأخبار : إنه لاشك في أن العمل بذلك الخبر أورده واقعة من الوقائع ، وأمر من الأمور . فإما يكون لنا فيه حكم باق من الشارع ، أو لا .

فعلى الثاني يثبت المطلوب ، كما مرّ .

وعلى الأول يجب علينا تحصيل حكمه ، وباب العلم به منسداً ، كما هو المفروض عند الخصم ، فلا بد من العمل بشيء آخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه ، وليس هو إلا الظن المطلق ، أو الخاص ، أو الأمانة المخصوصة .

وليس شيء من هذه الأمور دالاً على عدم حجيته وحرمة العمل به ؛ لأنه المفروض ، ولا يمكن العمل بالاحتياط - كما مرّ - فإما يعمل بالتخيير ، أو الأصل ، وهو مع الجواز ، أو يعمل بالأدلة الظنية الدالة على حجيته ، كالأخبار المتقدمة والآية ، ومقتضاها جواز العمل أيضاً .

ولو فرض عدم دليل ظني على حجيته أيضاً ، وليس^١ على حرمة العمل به أيضاً ، فيكون المرجع الأصل أو التخيير بديهية ، كما مرّ في المقدمات .

فإن قيل : يعمل بالأخبار الناهية عن العمل بغير العلم .

قلنا : قد عرفت جوابه .

فإن قيل : إن آية النبأ تدل على رد خبر الفاسق ، ومقتضاها : عدم حجية الخبر الذي يتكلم فيه إن كان راويه فاسقاً واقعاً ، أو شرعاً ، أي بواسطة الأصل .

قلنا : لا دلالة لها أصلاً ، كما يأتي في بعض العوائد الآتية^١ إن شاء الله .

المقام الثالث :

في إثبات حجية الخبر المطلق ، أي الخبر في الجملة على الوجه الذي لا يبقى فيه للمنصف الماهر شك وريبة ، والمتعسف المكابر لا يجديه ألف دليل وحجة .

ولنا على ذلك المطلب الواضح السبيل وجوه من الأدلة :

الدليل الأول : أنه قد ثبت لك في العائدة السابقة : أن مجرى عادة الله سبحانه وحججه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، في بيان تكليف العباد ، وشرح الأحكام لهم ، على طريقة متعارفهم ومعتادهم .

وأن كل ما جرت عليه عادة الناس في الإطاعة والعصيان ، وعليه مدارهم وبنائهم ، فهو مبنى الإطاعة والعصيان في أحكام الله سبحانه - ولذا يسلكون معهم في استخراج المعاني من الألفاظ المسلك المتعارف في المحاورات - ويُعدّ غيره عاصياً .

وبالجملة : الحجة لنا هو العلم العادي ، أي ما علم اعتباره في عادة الناس . وما جرت عليه عادة الناس طراً من بدو العالم إلى هذا الزمان : أن كل مطاع في قوم له أحكام بالنسبة إليهم - بل كل شخص له أشغال وأمور مع جماعة - لا يطلب منهم في كل واقعة واقعة العلم ، بل بناؤهم على قبول أخبار الثقات ، سيما مع انضمام بعض القرائن المؤكدة للظن ، سيما إذا كثرت الأحكام وتشعبت ، وتعدّد المحكومون وانتشروا .

هؤلاء السلاطين والأمراء والحكام ينفذون الرسل إلى البلاد ، ويكتبون المكاتيب التي هي أيضاً أخبار كتبية إلى الناس ، ويريدون العمل بها وبأقوال الرسل ، ويحضرهم الناس بإرسال شخص واحد لإحضاره ، ويريدون إجابته ،

ومن لم يقبل يستحق العقاب والمؤاخذة إلا مع ضمّ ما يفيد ظنّ التزوير، أو الفحص عن تحصيل العلم مع إمكانه. ويعدّ في العرف ممثلاً مطيعاً، والرادّ لها عاصياً مخالفاً.

وهؤلاء التجّار بناؤهم وعاداتهم في المعاشرات والمعاملات على الأخبار القولية والكتيية، وهكذا الأصدقاء والأحباب، بل على ذلك جرت عادة أهل كل علم وعمل.

هذه كتب المنجّمين مشحونة بالإخبار عما استنبطه واحد بواسطة الإرساد أو التجارب؛ وتلك كتب الأطباء مملوءة من الإخبار عن الطبائع والتجربات؛ وتلك كتب اللغة مشتملة على الإخبار عن الأوضاع اللغوية؛ وكذا كتب علوم الأدب متضمنة للإخبار عن القواعد الأدبية.

وبالجملة: هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس، عليها بناء الإطاعة والعصيان، بحيث يعلمها كل أحد.

أنظر إلى أنه لو جاء ثقة إلى عبد من مولا به بأمر أمره به، فلم يلتفت إليه ولم ينهض إماً للامثال أو لتحصيل العلم، يذمه العقلاء، ويحكمون باستحقاقه العقاب، سيما إذا انضمّ معه ثقة آخر، أو كتاب من المولى.

بل يعلم قطعاً: أنّ جميع الأنبياء المبعوثين إلى العباد، كانوا جارين على ذلك المنوال، فيأمرون أمهم بواسطة المخبرين الثقات، وكذا أوصياؤهم، كما عليه جرت عادة الحكام وأولوا الأحكام. وليست عاداتهم في ذلك بأدون من عاداتهم في استخراج المعاني من الألفاظ بأصل الحقيقة، وأصل عدم القرينة، وعدم النقل، ونحو ذلك.

بل ليس علمنا بجريان عاداتهم على ذلك بأدون من علمنا بكثير من البلاد النائية والقرون الخالية، ومن كوننا مكلفين بأحكام غير ما علم ضرورة من الشريعة، بل التشكيك في ذلك كالتشكيك في مقابل البديهة.

فإن قيل: نحن نسلمّ ذلك، ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم:

عملهم مطلقاً أو عند سدّ باب العلم أو عند تكثّر الأحكام وتعدّد المحكومين بالظن مطلقاً، لا خصوص الخبر .

وبالجملة : نعلم أنّ بناء الناس في الإطاعة والعصيان ، والأوامر والنواهي ، لا ينحصر بالمعلومات القطعية ، بل يعملون بالظنون القويّة ، إمّا مطلقاً ، أو مع انسداد باب العلم ، أو تعمّر العلم .

قلنا- مع أنّ المشاهد من أحوالهم ، والمعاني من عاداتهم ، هو الرجوع إلى الأخبار القولية والكتبيّة- : إنه لو سلّمنا ذلك يثبت المطلوب أيضاً .

أما أولاً : فلأنّ مقصودنا- كما يأتي أيضاً- هو الأخبار المفيدة للظن ، لا كل خبر وإن لم يفد الظن ، فبعد حجة الظن يثبت حجة الخبر الظني أيضاً .

وأما ثانياً : فلأنّ كل من يقول بحجة الظن يقول بحجة الخبر المفيد للظن أيضاً ، ولا عكس ، فبعد تسليم حجة الظن يثبت حجة الخبر المفيد للظن .

وأما ثالثاً : فلأنّ حجة الظن تستلزم حجة الخبر ؛ لما عرفت من كونه المظنون^١ الحجة ، وحصول الظن بحجّيته .

الدليل الثاني : تقرير المعصوم لنا بضميمة الحدس والوجدان .

فإنّا نعلم قطعاً أنّ جميع المكلفين من الرجال والنسوان والصبيان في أوائل البلوغ- سيما بعد انتشار الإسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي ، حتى بلاد العجم والترك- كانوا يعملون في أحكامهم ومسائل حلالهم وحرامهم بأخبار الثقات ، ورواياتهم ، وكتبهم ، ورسائلهم ، ومكاتيبهم . فالصبيان كانوا يقبلون أخبار آبائهم ، والنسوان أقوال رجالهم ، والعوام روايات علمائهم ، وإن كانوا يتفحصون عن أحوالهم .

ونعلم قطعاً أنّهم لم يكونوا مقتصرين على المعلومات ، فإنّ طرق العلم محصورة ، وأكثرها للأكثر في الأكثر قطعاً متفية . فإنّ الشيء يعلم إمّا^٢ بالعقل ،

١ : في «ج» : مظنون .

٢ : في «ب» : إما يعلم .

أو العادة، أو الحسّ، أو الإجماع، أو الخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة.
ولا سبيل للأولين إلى^١ الأحكام الإلهية والآداب الشرعية غالباً.
والثالث غير ميسّر إلا للمتمكنين من التشرف بشرف السماع من الحجج
المعصومين.

والرابع لم يكن متحققاً إلا في مسائل قليلة، مع أنّ العلم به للنسوان
في البيوت وأهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة-سيّما في زمن الأئمة، التي
لم ينتشر فيها علماء الشيعة، وكان فيها مانع التقيّة-متعسّر، بل متعذّر، وكذا
الأخيرين.

ولم يكن في الأحكام في الأغلب باعث ظن في تلك الأزمان سوى الأخبار
القولية أو الكتبية، وكانوا يعملون بها، ويعلم أئمّتهم ذلك، ويقرونها عليه، بل
يعلم المتتبع أنهم يرعّبونها عليه، ويأمرونها به.

واحتمال أن يكون عملهم بها لأجل حصول العلم لهم باعتبار عدم
الالتفات إلى احتمال الخلاف وإن أمكن في حق قليل من عوامهم الغير
الفطنين^٢، ولكنه معلوم الانتفاء في حق الأكثر، سيّما مع وجود الاختلافات
الكثيرة في الأخبار.

الدليل الثالث: الإجماع القطعي.

فإنّ حجية تلك الأخبار في الجملة ووجوب العمل بها، مما لا يصلح محلاً
للنزاع أصلاً، بل صار هو ضروري المذهب والدين، وليس علمنا بوجوب العمل
بتلك الأخبار في الجملة أضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذلك.

ونعلم قطعاً أنه لو تركت الأحاديث رأساً لحرب الدين والمذهب، والتارك لها
يؤاخذ ويعاقب^٣، وتبطل أحكام شرع الرسول، ويصبح الدين غير مأثى به، كما

١: في «ج»: في، وفي «ه»: أي.

٢: في «ج»: المتفطنين، وفي «ب»: الفطنين.

٣: في «ح»: يعاتب.

صرّح به شيخنا الأقدم الشيخ المفيد، ناقلاً عن بعض مشايخه^١.
 وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكليف، والخروج من الدين،
 والعدول عن سيرة العلماء الراسخين، برفع اليد عنها.
 وبينه: أنا نرى أصحاب أئمتنا ومن يليهم من علمائنا المتقدمين وفقهائنا
 المتأخرين ورواة الأخبار وحكاة الآثار من عهد أول الحجج إلى زماننا هذا،
 يعملون بالأخبار الأحاد من تلك الأخبار المدونة في كتب الأصحاب، ويجعلونها
 أدلة للأحكام الشرعية، من الموجودين في زمان المعصوم واللاحقين لهم
 في زمان الغيبتين إلى زماننا هذا.

حتى أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولبوا بصحة ما افتوا به، عولوا على
 تلك الأخبار المنقولة في أصولهم المعتمدة، ويسلم لهم خصمهم.
 وكذا ترى أنه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الأحاديث، وهذا شاهد
 صدق على أن عملهم كان بتلك الأخبار.

ونراهم شديد الاهتمام بضبط الأحاديث وتدوينها، حتى سطرّوا الأساطير،
 وملاؤا الطوامير، ودوّنوا فيها كتباً وأصولاً، واستعملوا في تقسيمها أبواباً
 وفصولاً.

وقلّ من مشاهير أصحاب الأئمة وعدولهم من لم يكن له أصل أو كتاب جمع
 فيه أحاديث الأَطهار، حتى أن أربعمئة من أصحاب الصادقين عليهما السلام جمعوا
 أربعمئة أصل، اشتهر ذكرها في الأقطار.

ولم يوجد من علماء الأئمة وفحولهم من لم يصرف برهة من عمره في تأليف
 كتاب جمع فيها متفرقات الأخبار.

وقد بذلوا سعيهم في نشره وترويجه، حتى أنه ما سمع أحد منهم حديثاً
 إلا أسمعته غيره، ونقله له قولاً أو كتابة، قراءة أو إجازة، حيث إن أكثرها

١: نقله عن رسالة الانتهاء للمفيد في مناهج الأحكام: ١٦٩، الفصل الثاني في السنة، منهاج: في حجية
 الخبر الواحد.

وصلت إلينا مع بعد العهد وطول الزمان، وتوفّر الدواعي على الإخفاء والكتمان.

وصرفوا عمرهم في تصحيحه من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى أخرى، حتى وضعوا كُتباً في بيان معاني الأخبار، ووضعوا مؤلفات في توضيح أحاديث الأئمة الأطهار. ومن حيث الإسناد الثالثة، حتى اجتهدوا في ضبط أسانيدها، وبحثوا عن حال روايتها، وميزوا العدل من المجروح والثقة من الضعيف، وصنّفوا كتباً مختصرة ومطوّلة- في بيان أحوال الرجال وصفاتهم.

وأيضاً ما وجدنا كتاب فقيه أو رسالة منه يشتمل على مسألة من الفروع من الصدر الأول إلى هذا الزمان، إلا وقد استدّل فيه بخبر أو أخبار. وما رأينا مصنفاً من مصنفات عالم في الأحكام من أول الأمر إلى يومنا هذا، إلا تمسك فيه بهذه الروايات. ولم يختص ذلك بوقت دون وقت، ولم ينحصر في زمان دون زمان، ولم يقتصروا في ذلك على باب مخصوص من أبواب الفقه، ولا مسألة مخصوصة من مسائله.

ولا يتوهم أنّ المانعين من العمل بالآحاد- كالسيد ومن اقتفى أثره- لا يعملون بها، فإنّ منعهم إنّما هو من العمل بالآحاد من حيث هي آحاد، أي إذا لم ينضم معها قرينة، ويدّعون أنّ أكثر أخبارنا مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم.

ألا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال بالأخبار، فهم مانعون من العمل بالأخبار الغير المعلومة صحتها، لا بتلك الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا، بل يعملون بها، ويرون حجيتها، قائلين بكونها مقطوعة.

ألا ترى أنّه قال السيد في جواب المسائل التباينات: إنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا مقطوعة على صحتها، إما بالتواتر، أو بأمارّة وعلامة دلّت على صدق روايتها وصحتها، فهي موجهة للعلم، مقتضية للقطع وإن وجدناها مودعة

في الكتب بسندٍ مخصوص من طريق الآحاد^١ . انتهى .

وبالجملة : ليس غرضنا إثبات حجة الآحاد من حيث هي آحاد ، بل حجة هذه الأخبار المودعة في المعبرة من كتب أصحابنا الواصلة إلينا بطريق الآحاد . وليس من علمائنا مَنْ منع من العمل بها ، بل هم - مع كثرتهم وانتشارهم - بين قائل بوجوب العمل بها لأجل كونها مقطوعة الصحة ، وقائل بوجوبه لإفادتها الظن ، وقائل بوجوبه تعبدًا . فيكون حجة تلك الأخبار في الجملة ووجوب العمل بها إجماعياً .

ويكشف النقاب عن ذلك : إدعاء كثير من أجلة الأصحاب الإجماع عليه من المتقدمين والمتأخرين ، منهم الشيخ الطوسي ، والمحقق ، والعلامة ، وشيخنا البهائي^٢ .

وقال بعض الأجلة بعد ذكر أمارات وشواهد على العمل بالآحاد : فحصل من جميع ما ذكرنا أن إطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم ، إجماع منهم على الجواز ، فيدل عليه الإجماع وتقرير المعصوم عليه السلام^٣ . انتهى .

فمن ملاحظة تلك الأمور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الأخبار في الجملة ، واتفاقهم كاشف عن قول الحجة ، فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعاً في زمان الغيبة لغير المتمكن من تحصيل العلم ، فإنه الثابت من الإجماع .

فإنه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد والمجتمعين على حالة واحدة ، لأمكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة . ولكننا وجدناهم من زمان

١ : نقله بعينه في معالم الدين : ١٩٧ ، وانظر : جوابات المسائل التبانيات (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١ : ٢٦٦ .

٢ : انظر عدة الأصول للشيخ الطوسي : ١ : ٣٣٧-٣٣٨ ، ومعارج الأصول للمحقق : ١٤٤ ، ونهاية الأصول للعلامة : ٤١٤ ، ومشرق الشمسين للشيخ البهائي : ٢٦٩ .

٣ : قوانين الأصول ١ : ٤٣٨ .

المعصومين عليه السلام إلى زماننا هذا به عاملين ، وبه محتَجِّين ، جيلاً بعد جيل ، وطبقة عقيب طبقة ، من غير تخصيص بزمان أو حالة ، بل يمكن ادّعاء الضرورة على ذلك .

لا يقال : إنّ السيد ومتابعيه قد عملوا بتلك الأخبار لأجل انضمام القرائن إليها ، وهي الموجبة لحجيتها ، فاللازم حجيتها لمن وُجدت له القرينة .

قلنا أولاً : إنّنا لانحتاج في إثبات الإجماع إلى موافقة السيد وتابعيه ، بل العلم بالإجماع حاصل من غير جهته ومع قطع النظر عنه ، لانقطاع عصرهم وحكم الحدس به لولا هم أيضاً .

وثانياً : إنّنا نعلم علماً قطعياً أنه لم ينضم إلى تلك الأخبار في عصر السيد وموافقيه قرائن مفيدة للعلم القطعي بصحة تلك الأخبار ، لفقدانها في زمن المعصومين أيضاً ، بل المراد ما يحصل به الاطمئنان للنفس ، من القرائن التي توجد لنا أيضاً من وجود الخبر في أصل معتبر ، أو كون رواته من العدول الثقات ، أو الموافقة لعمل جمع من الأصحاب ، إلى غير ذلك .

بل يمكن أن يكون المراد بالصحة - التي صرّح السيد بأنّ هذه الأخبار مقطوعة على صحتها - هو ذلك المعنى ، وقد صرّح بذلك بعض مشايخنا المحققين ، قال في رسالته في الاجتهاد والأخبار ، بعد نقل عبارة السيد المتقدمة : الظاهر أنّ فحوى الكتاب وأمثاله عند السيد من جملة تلك الأمارات ، بل لا تأمل فيه - كما لا يخفى على المطلع المتأمل - ولا خفاء في كونها ظنية^١ . انتهى .

وثالثاً : إنّ كلّ ما ذكرنا ونذكره - بطوله وتفصيله - أيضاً قرائن لنا ، منضمة مع تلك الأخبار ، موجبة للقطع بحجيتها ولو في الجملة . فإنّنا قد ذكرنا لك : أنّ مقصودنا ليس حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد ، بل الغرض حجية تلك الأخبار التي في كتبنا المعتبرة .

الدليل الرابع : الأخبار المحفوفة بالقرائن ، المفيدة للقطع بحجية الأخبار الأحاد ، بل المتواترة معنىً .

و بيان ذلك : أنه قد وردت أخبار كثيرة من الصحاح وغيرها ، دالة على وجوب العمل بالأخبار المروية عن أئمتنا الأخيار عليهم السلام ، وانضمت معها قرائن مفيدة للعلم بصحة مضامينها ، وهي كثيرة جداً ، وكثير منها واضح الدلالة . وفي دلالة بعضها وإن أمكن نوع من المناقشات ، إلا أن من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالحجية .
أما الأخبار فكثيرة :

الأول ، والثاني : رواية العدة^١ ، والتوقيع الرفيع^٢ ، المتقدمين في المقدمة الخامسة .

الثالث : الحديث المدعى تواتره بين الفريقين ، وهو قوله ﷺ : « من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً »^٣ ، ولا شك أن الحفاظ عليهم بدون حجة لا فائدة فيه .

الرابع : صحيحه أبي البخري عن الصادق عليه السلام ، قال : « إن العلماء ورثة الأنبياء ، وذلك أنهم لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم ، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً »^٤ .
الخامس : رواية يزيد بن عبد الملك : « تراوروا ، فإن زيارتكم إحياء لقوبكم

١ : عدة الأصول : ١ : ٣٧٩ .

٢ : كمال الدين وقام النعمة : ٢ : ٤٨٣ / ٥ ، الغيبة للشيخ الطوسي : ١٧٦ ، الاحتجاج للطبرسي : ٢ : ٢٨٣ ، الوسائل : ١٨ : ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١ .

٣ : الخصال : ٢ : ٥٤١ ، الأربعين : ٦ ، الوسائل : ١٨ : ٧٠ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٧٢ ، بحار الأنوار : ٢ : ١٥٦ / ٨ ، كنز العمال : ١٠ : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ح ٢٩١٨٢ - ٢٩١٩٠ ، فيض الغدير : ٦ : ١١٩ ، الجامع الصغير : ٢ : ٥٢٤ ح ٨٦٣٦ - ٨٦٣٧ .

٤ : الكافي : ١ : ٣٢ / ٢ ، الاختصاص : ٤ ، بصائر الدرجات : ١ : ١٠ / ١ ، الوسائل : ١٨ : ٥٣ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٢ .

وذكر لأحاديثنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ظللتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم»^١.

السادس: صحيحة معاذ الهراء^٢، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أجلس في المسجد، فيأتييني الرجل، فإذا عرفت أنه يخالفكم أخبرته بقول غيركم، وإذا كان ممن لا أدري، أخبرته بقولكم وقول غيركم، فيختار لنفسه، وإذا كان ممن يقول بقولكم أخبرته بقولكم، فقال: «رحمك الله، هكذا فاصنع»^٣.

فقرر عليه السلام معاذاً، بل أمره بإخباره بقوله، مع علمه بعمل المخبرين بقوله، مع كونه واحداً.

السابع: رواية معلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث من أولكم وحديث من آخركم، بأيهما نأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يبلغكم من الحيّ، فإن بلغكم من الحيّ فخذوا بقوله»^٤.

حيث أمر بالأخذ بقول الأول مع المخالف، ومعلوم أنّ الأخذ به بدونه أولى، وأيضاً أمر بالأخذ بما بلغ من الحيّ.

ويستفاد من ذلك الخبر: أن الأخذ بالأخبار كان مسلماً بين الأصحاب، وإن لم يعلموا الحكم عند الاختلاف.

الثامن: مرفوعة الكناسي عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾^٥ قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا،

١: الكافي ٢: ١٨٦/٢، الوسائل ١٨: ٦١ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٨.

٢: في المصدر: وكان أبو عبد الله عليه السلام يسميه النحوي.

٣: التهذيب ٦: ٢٢٥/٥٣٩، علل الشرائع ٢: ٥٣١ ب ٣١٥ ح ٢، اختيار معرفة الرجال: ٢٥٢، الوسائل

١٨: ١٠٨ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٦.

٤: الكافي ١: ٦٧/٩، الوسائل ١٨: ٦١ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٨.

٥: الطلاق ٦٥: ٣، ٢.

فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا، فيسمعوا حديثنا فينقلونه إليهم، فيعيه أولئك ويضيّعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجاً، ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»^١.

مدح هؤلاء العاملين بهذه الأخبار المنقولة بوساطة هؤلاء الأشخاص الغير العاملين بمضامينها والتاركين لها.

التاسع: مارواه في المحاسن عن الباقر عليه السلام، قال: «والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب»^٢.

العاشر: ماروي في الجامع عن الباقر عليه السلام أيضاً، قال: «الحديث واحد تأخذه من صادق خير لك من الدنيا والآخرة»^٣، والصادق في العرف واللغة: مَنْ له ملكة الصدق، أو مَنْ لم يظهر منه خلافه إلا نادراً.

الحادي عشر: مارواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله: «المؤمن وحده حجة»^٤.

الثاني عشر: مارواه الكشي في العاليي السند الصحيح: أنه ورد توقيع - يعني من المهدي عليه السلام - على القاسم بن العلاء، وفيه: «إنه لا عذر لأحد من موالي في التشكيك فيما يرويه^٥ عنا ثقاتنا»^٦.

وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء رواة الأحاديث؛ لأنهم ثقاتهم، لأنه عليه السلام جعلهم حكّاماً على الناس وحجة عليهم، وروايتهم عنهم أعم من أن تكون بالواسطة أو بدونها، ثقة كانت الواسطة أم لا.

١: الكافي ٨: ١٧٨/٢٠١، الوسائل ١٨: ٦٤ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤٥.

٢: المحاسن: ١٥٧/٢٢٧ ب ١١، الوسائل ١٨: ٧٠ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٦٩، مستطرفات السرائر: ١٥٧/٢٦.

٣: انظر المحاسن: ١٥٦/٢٢٧، وأمالى المفيد: مجلس ٥: ١٠/٤٢، الوسائل ١٨: ٧٠ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٧٠.

٤: الخصال ٢: ٥٨٤.

٥: في المصدر «فيما يرويه».

٦: رجال الكشي: ١٠٢٠/٥٣٥ الوسائل ١٨: ١٠٨ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠.

الثالث عشر: مارواه الشيخ في كتاب الغيبة بسند عال صحيح، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في بني فضال، أنه قال: «خذوا بما رووا ودعوا ما رواوا»^١.
دل بالإجماع المركب على وجوب الأخذ بقول كل مَنْ كان ثقة وإن لم يكن إمامياً.

الرابع عشر: مارواه الإمام في تفسيره عن آبائه عليهم السلام، أنه قال: «أتدرون مَنْ المتمسك به، أي بالقرآن؟ قال: هو الذي أخذ القرآن وتأويله عن أهل البيت من وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا»^٢.

الخامس عشر: ماروي في الروايات المتكثرة من الصحاح وغيرها من قولهم: «ما خالف أخبارهم فخذوه»، وقولهم: «خذوا بما خالف القوم»^٣.
السادس عشر: ماروي في الروايات الكثيرة أيضاً من قولهم: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^٤.

فإنه إذا وجب الأخذ بما خالف العامة، أو ما اشتهر بين أصحابك مع وجود المعارض، فيجب الأخذ به مع عدمه بطريق أولى، وإذا ضم معه الإجماع المركب، يدل على حجية جميع الأخبار.

السابع عشر: قولهم في روايات متكثرة صحيحة وغيرها: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٥.

الثامن عشر: مارواه الكشي مسنداً، عن مسلم بن أبي حية، قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلما أردتُ أن أفارقه ودّعته وقلت: أحب

١: كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٣٩-٢٤٠، الوسائل ١٨: ١٠٣ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٣.

٢: تفسير العسكري عليه السلام: ١٤.

٣: الكافي ١: ٦٨/١٠، الاحتجاج ٢: ١٠٧، وانظر الوسائل ١٨: ٨٤ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩-٣٤.

٤: الكافي ١: ٦٨/١٠، التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥، المستدرک ١٧: ٣٠٣ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

٥: الكافي ١: ٦٦/٧، الاحتجاج ٢: ٣٠٤، وانظر الوسائل ١٨: ٨٧ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩-٤١.

أن تزودني، قال: «أنت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني»^١.

حيث أمر بأخذ مسلم عن أبان، وأمره بالرواية، ولا شك أنها ليست إلا للعمل.

ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الأخبار المتضمنة لمثل: «بأحاديثهم» و«أحاديثنا» و«جاء حديث من أولكم» باعتبار احتمال ما كان مقطوعاً به عنهم، ليس بصحيح؛ لأن المراد بهذه الألفاظ: الحديث المنسوب إليهم، المروي عنهم، لا المقطوع بكونه منهم؛ لأن الحديث على ما عرفوه جميعاً: هو ما يحكي قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، وذلك صادق على كل ما روي عنهم ولو بوسائل.

ومعنى حدث عن فلان: أي أخبر عنه، وحديث الشخص: ما يحكى عنه. وأيضاً إطلاق هذه الألفاظ على ما يروى عنهم شائع، بل الظاهر المتبادر من هذه الألفاظ مجرد الانتساب، فحديث الشخص حقيقة فيما يروى عنه، وعدم صحة السلب يؤكده.

وقد أطلق في الأحاديث الكثيرة على ما لا يقطع بكونه منهم أيضاً، كما في مقبولة ابن حنظلة، وفيها: وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث»^٢.

وفي رواية زرارة: يأتي عنكم الحديثان والخبران المتعارضان، إلى أن قال: «خذ بما يقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك»^٣، فإن مع العلم بصدور الحديث لا معنى لاعتبار الأصدق.

١: رجال الكشي: ٦٠٤/٣٣١، الوسائل ١٨: ١٠٦ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٠.

٢: الكافي ١: ٦٧/١٠، التهذيب ٦: ٣٠١/٨٤٥، الفقيه ٣: ١٨/٥، تنقيت، الاحتجاج ٢: ١٠٦-١٠٧،

الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

٣: عوالي اللآلي ٤: ٢٢٩/١٣٣، المستدرک ١٧: ٣٠٣ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

وفي صحيحة هشام : «ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلت ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^١ .

مع أن في التوقيع الأول : «إن رواية حديثنا حجتي عليكم وارجعوا إليهم»^٢ ، ومن أين يحصل للمأمورين بالرجوع إليهم أن الأحاديث التي يروونها مقطوعة؟ ولو علموا فلا حاجة لهم إلى رواية الأحاديث أصلاً .

وكذا ما في صحيحة البخاري من قوله : «فمن أخذ بشيء منها»^٣ ، فإن الظاهر من التفريع : أن من أخذ بشيء من الأحاديث عن العلماء ، غاية الأمر أن العلماء علموا صحة الحديث ، وأما الآخذون فمن أين يحصل لهم ذلك العلم؟ وقوله في رواية ابن عبد الملك : «وأنا بنجأتكم زعيم»^٤ دليل على أن المراد ليس ما قطع بكونه من الإمام ، إذ حصول النجاة من الأخذ بالمقطوعات يقيني .

وفي مرفوعة الكناسي^٥ تصريح بعدم القطعية ، أو تعميم ؛ لأن المدح للذين أخذوا من هذه الوسائط ، لا الذين أخذوا الحديث من المعصوم عليه السلام .
وأما القرائن المنضمة إليها ، فغير محصورة جداً :

الأولى : الروايات الكثيرة الآمرة بأخذ الأحكام من روايات أشخاص معينين ، نحو : أحمد بن إدريس^٦ ، ومحمد بن مسلم^٧ ، وأبان

- ١ : الكافي ١ : ٥/٦٩ ، المحاسن : ١٣٠/٢٢١ ، الوسائل ١٨ : ٧٩ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٥ .
- ٢ : كمال الدين وتمام النعمة ٢ : ٤٨٣/٤ ، الاحتجاج ٢ : ٢٨٣ ، الغيبة للشيخ : ١٧٦ ، الوسائل ١٨ : ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩ .
- ٣ : مرفي هامش حديث الرابع ص ٤٦٣ .
- ٤ : مرفي هامش حديث الخامس ص ٤٦٣ .
- ٥ : مرفي هامش حديث الثامن ص ٤٦٤ .
- ٦ : رجال النجاشي : ٩٢ رقم ٢٢٨ .

٧ : اختيار معرفة الرجال : ٢١٥/١٣٥ ، الوسائل ١٨ : ١٠٤/١٨ ، ٢١-٢٦ وفي بعضها بعد قول الراوي : إنه ليس كل ساعة الفاك ، ولا يمكن القدم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه ، قال عليه السلام : «ما يمنعك من محمد بن مسلم الشقي ، فإنه سمع من أبي ، وكان عنده وجيهاً» .

ابن تغلب^١، وزرارة^٢، ومحمد بن عثمان العمري^٣، وأبي بصير الأسدي^٤ -رضوان الله تعالى عليهم- وغيرهم^٥.

الثانية: الروايات الغير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية، والحث عليها من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها^٦.

الثالثة: الروايات المتواترة الآمرة بحفظ الرواية وإبلاغها^٧.

الرابعة: الروايات الواردة في كيفية الرواية، من النقل بالمعنى، والإسناد إلى صاحبها^٨.

الخامسة: الروايات المقبولة، المتواترة معنىً في كيفية الجمع بين الأخبار المختلفة^٩.

السادسة: الروايات المستفيضة المتضمنة: لأنَّ مَنْ سمع شيئاً من الثواب

١: اختيار معرفة الرجال: ٣٣١/٦٠٤، الفقيه ٣: ٢٣، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٨، وفي بعضها: إنَّ أبان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة، فما رواه لك عني فاروه عني.

٢: اختيار معرفة الرجال: ١٣٥/٢١٥ و ١٣٦/٢١٧-٢١٩، الوسائل ١٨: ١٠٤ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٨-٢١. وفي بعضها: فإذا أردتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس، وأومى إلى زرارة، أو: لولا زرارة لاندست أحاديث أبي.

٣: الكافي ١: ٣٢٩، الغيبة للشيخ: ١٧٧، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٥/٤، الإحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ٩٩ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩٤، وفي بعضها: العمري وابنه ثقتان، فما أديا فعني يؤديان.

٤: اختيار معرفة الرجال: ١٣٦/٢١٨، الوسائل ١٨: ١٠٣/١٠٣ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٥. و فيهما: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال عليك بالأسدي، يعني أبا بصير.

٥: أنظر الوسائل ١٨: ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث.

٦: الوسائل ١٨: ٥٤ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٧ و ٩٩ ب ١١ ح ٣. وفيه: اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا.

٧: الوسائل ١٨: ٥٢ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ١-٤.

٨: الوسائل ١٨: ٥٥ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ١١-١٣.

٩: الوسائل ١٨: ١٧٥ أبواب صفات القاضي ب ٩.

فعمل به كان له أجره^١.

السابعة: الروايات المشهورة القائلة بأنه: «قد كثرت عليّ الكذابة»^٢، و«أنه قد كذب على رسول الله ﷺ»^٣ وما تواتر عن أهل البيت من: «أنا أهل البيت الصادقون لانخلو عن كذاب يكذب علينا»^٤، فإنه لولا حجية الأخبار لما كان للكذب عليهم وجه.

الثامنة: الروايات الواردة في أنه: «اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عتاً»^٥.

التاسعة: الأحاديث الواردة في الأمر بحفظ كتب الأحاديث وكتابتها ونشرها وبثها^٦، والأخبار بهذه المضامين التسعة قد بلغت حداً يتعسر إحصاؤها وجمعها في كتاب.

العاشرة: استدلال أصحابنا قديماً وحديثاً بهذه الأخبار المروية في كتب أصحابنا.

الحادية عشر: كون الاختلاف بين العلماء بحسب اختلاف الأخبار، مثل: اختلافهم في العدد، والرؤية في الصوم، وفي وقوع التطليقات الثلاث بلفظ واحد، وفي قدر الكر، وفي استئناف الماء لمسح الرأس، وفي أقصى مدة النفاس، وفي ولاية الأب على البكر الرشيد، وغير ذلك.

الثانية عشر: اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه^٧.

١: وهي روايات من بلغه ثواب على عمل. أنظر الكافي ٢: ١٨٧/٢، المحاسن: ٢٥/١-٢، ثواب

الأعمال: ١٦٠، الإقبال: ٦٢٧، الأربعين: ١٩٤، الوسائل ١: ٥٩ أبواب مقدمة العبادات ب ١٨.

٢ و٣: الكافي ١: ٦٢/١، الوسائل ١٨: ١٥٣ أبواب صفات القاضي ب ١٤ ح ١.

٤: اختيار معرفة الرجال: ١٠٨/١٧٤ و ٣٠٥/٥٤٩، الاحتجاج ٢: ٢٦٤.

٥: الكافي ١: ١٣/٥٠، اختيار معرفة الرجال: ٣-١/٢، الوسائل ١٨: ٥٤ و ٩٩ و ١٠٩، أبواب صفات

القاضي ب ٨ ح ٧ و ب ١١ ح ٣ و ٤١.

٦: الكافي ١: ٥١، الوسائل ١٨: ٥٢ أبواب صفات القاضي ب ٨.

٧: مضى في ص ٤٥٩.

الثالثة عشر: سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد، وبيان كيفية أحوال الرجال وتعديلهم وجرحهم، حتى وضعوا لبيان أحوالهم علماً، وصنّفوا فيه كتباً.

الرابعة عشر: جدّهم في تبين معاني الأخبار وتفسيرها، حتى أن أصحاب المنقولات يّتونها بظواهرها، وأرباب المعقولات أولوها بواطنها.

الخامسة عشر: إرسال الرسول والولي الرسل إلى القبائل والعشائر، والاعتراضات المذكورة لذلك إنما تضر إذا أريد الاستدلال به وحده.

السادسة عشر: عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الأحاديث بأخبار آحاد في موارد متكررة.

السابعة عشر: عمل أصحاب الأئمة بمكاتيبهم الشريفة، التي هي أيضاً أخبار كتبية وإن كان بخط الإمام، وهي بلغت حد الكثرة ما يحصل به العلم.

الثامنة عشر: قول الرسول ﷺ والأئمة في موارد كثيرة: «فليبلغ الشاهد الغائب»^١، ولولا حجية خبر الشاهد لم ترتب فائدة على تبليغه.

التاسعة عشر: ما يعلم قطعاً من عمل الموجودين في زمن الأئمة عليهم السلام في تلك المدة الطويلة، سيما في البلاد البعيدة بالأخبار المروية.

العشرون: الإجماعات المنقولة كما مر^٢.

الحادية والعشرون: ظاهر الآية الشريفة^٣، فإنه وإن دلّ عليه بمفهوم الوصف، ولكنه يصلح مؤيداً وقرينة، وكذا ظاهر قوله سبحانه: ﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾^٤، وقوله عز شأنه: ﴿والذين يكتُمون ما أنزلنا﴾^٥.

١: الكافي ١: ٤٠٣/٢-١، الوسائل ١٨: ٦٣ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤٤.

٢: مرّ في ص ٤٦١.

٣: وهي قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ الحجرات ٤٩: ٦.

٤: التوبة ٩: ١٢٢.

٥: البقرة ٢: ١٧٤.

الثانية والعشرون : ملاحظة العرف والعادة كما مر ، إلى غير ذلك من القرائن المنضمة ، التي يعثر عليها المتتبع ، وقد ذكرنا بعضاً آخر أيضاً في كتاب أساس الأحكام .

ومن البديهيات أنّ كل من راجع وجدانه يعلم أنّ تلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات- المتعاضدة بعضها ببعض ، الواردة في موارد مختلفة ، المؤيدة بعمل الأصحاب من العلماء ، المقرونة بقبول جمهور الفقهاء ، المؤكدة بسعيهم في العمل بمضمونها ومعناها ، واجتهادهم في الأخذ بمنطوقها وفحواها ، المعتضدة بسائر ما ذكرنا من القرائن المتكثرة والأمارات والشواهد المتعددة- ليست خالية عن الصدق والواقعية ، ولا عارية عن الصواب ونفس الأهمية .

المقام الرابع :

في إثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه- إما من جهة الراوي ، أو من جهة أخرى خارجية- إلا إذا كان دليل على عدم حجتيه .
والدليل عليه- مضافاً إلى أنّ ما يدل على حجية الخبر في الجملة من طريقة العرف ، والعادة ، والإجماع ، والخبر المحفوف بالقرينة ، يدل على حجية كل خبر مظنون الصدق لم يدل على عدم حجتيه دليل آخر ، إذ على ذلك جرت طريقة عادة الناس ، وعلى ذلك انعقد الإجماع ، إذ القدماء منا يعملون بالخبر الصحيح ، والصحيح عندهم ما يقرن بقرينة مفيدة للظن بصدقه . والمتأخرون المنوعون للأحاديث إلى الأقسام الأربعة ، نوّعوها إليها لتمييز المفيد للظن من غيره^١ ، ولذا ترى يعملون بالضعيف المظنون صدقه بانجباره بالشهرة ، أو (نحوه من)^٢ الأخبار المحفوفة بالقرائن ، وقرائنهم واردة على الأخبار المظنونة الصدق أيضاً أنه قد ثبت

١ : في «ب» : ليميز المفيد للظن عن غيره .

٢ : في «ب» : نحوه ، وما بين القوسين ليس في «ج» .

ما ذكر: حجية الخبر الغير المعلوم صدقه في الجملة، وأنه حكم الشارع بحجتيه، وصدرَ حكمه المطاع بها.

فتقول: إن الذي حكم الشارع بحجتيه ووجوب قبوله، إما مطلق الأخبار المروية عنهم، أو نوع خاص منها.
فإن كان الأول ثبت المطلوب.

وإن كان الثاني، فتلك الخصوصية ليست من الأمور الراجعة إلى متنها أو مدلولها، ولا من الأمور الخارجية التي لامدخلية لها في مظنة صدق الخبر؛ لعدم مدخلية تلك الخصوصيات في حكم الشارع بالحجية وعدمه قطعاً وإجماعاً قطعياً بسيطاً ومركباً؛ بل هذه الخصوصيات مما لا يصلح لكونها مناطاً لحكم الشارع بالحجية.

بل الأدلة القطعية المتقدمة على حجية الخبر في الجملة تنفي مدخلية هذه الخصوصيات؛ لدالاتها على حجية الفاقدا لما فرض من هذه الخصوصيات دخيلاً في الحجية، كما يظهر بعد فرضها.

مثلاً إن قلت: إنه يمكن أن يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المقرر أي الموافق للأصل، أو الناقل أي المخالف له.

نقول: أنظر إلى أن طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على أحد القسمين، أو أحد من العلماء الذين ثبت بعملهم الإجماع اقتصر على واحد منهما؛ أو الأخبار المخفوفة أو قرائنها كانت خاصة بأحدهما. وكذا إن قلت: إنه الخبر الموافق للاحتياط، أو المخالف له.

وبالجملة هذا أمر بديهي في غاية البساطة، فإن كان الحجة من الأخبار نوعاً خاصاً تكون خصوصيته راجعة إلى ما يتعلق بصدق الخبر من الأمور المتعلقة بالإسناد أو القرائن الخارجية، لا يمكن أن تكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر؛ لأن المفروض كلامنا فيه، والثابت حجتيه، وحكم الشارع بقبوله في الجملة: هو الخبر الغير المتواتر، ولا المخفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق.

ولا خصوصية العلم بحجتيه ؛ لأنّ هذه الخصوصية لا تختص بالخبر ، بل مقتضى انتفاء التكليف فوق العلم ، حجة كل ما علم حجتيه ، مع أنّ امتيازاً من هذه الجهة للخبر ثابت قطعاً ، ووقع الإجماع على حجتيه ، وتواترت الأخبار عليها ، وجرت العادة فيها .

فإن قيل : لعله لأجل تحقّق الخبر المعلوم حجتيه ، ولذا حكم الإمام عليه السلام بحجتيه .

قلنا : نعلم أنّ الأخبار في نفسها - مع قطع النظر عن جهة العلم بالحجة وخصوصيته - حجة واجبة القبول ، وإلا لم يقرّر الإمام عليه السلام عليه ؛ لوجوب الردع عليه عما علم به ولم يكن مطابقاً للواقع ، وإلا لزم سد باب إرشاد الإمام عليه السلام لمن علم خلاف الواقع ؛ لأنه مكلف بمقتضى علمه حين العلم قطعاً .

وأيضاً معنى الحكم بالحجة ليس إلّا حكم الإمام بوجوب الأخذ به ، فلو لم يكن هذا الحكم مطابقاً للواقع - مع قطع النظر عن جهة العلم به - لزم إغراؤه بالجهل ، فيعلم أنه مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به .

والمخلص : أنه إن كان حكم المعصوم الثابت بالإجماع والأخبار المحفوفة وطريقة العلم لأجل أن كلّ ما علم حجتيه فهو حجة ، فلا يختص ذلك بالخبر .

وإن كان لأجل وقوع معلومية حجتيه وتحققه كثيراً ، لا مجرد الفرض والكلية ، فذلك يوجب حجتيه في الواقع أيضاً .

فانحصرت الخصوصية بالظن بالصدق ، فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة .

فإن قيل : لعل تلك الخصوصية الظن بالصدق بطريق خاص .

قلنا أولاً : إنه خلاف مقتضى أدلة حجة الخبر في الجملة ، إذ كل خصوصية من خصوصيات الظن فرضت ترى أعمية الأدلة منها .

وثانياً: إنه خلاف الإجماع، إذ نرى الكل غير مكتفين بظن خاص، فإن العامل بالصحيح - مثلاً - يعمل بالموثق والحسن ومثل مراسيل ابن أبي عمير وأخبار مَنْ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومن لا يروي إلا عن ثقة والمنجبرة بالشهرة، ونحو ذلك.

وثالثاً: إننا سلمنا احتمال ذلك، ولكن يوجد في الأخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع من أنواع الأخبار المظنونة الصدق، التي يحتمل أن يكون ذلك النوع محط الحجية - كوثاقة الراوي وصحة الرواية والأخبار بالشهرة وغير ذلك - فهذه الأخبار تثبت حجية كل خبر مظنون الصدق.

على أن الخصوصية التي يحتمل أن يكون لها مدخلية في ذلك - وقال به بعضهم^١ - هي عدالة الراوي أو وثاقته، وليس هو إلا باعتبار دلالة آية النبأ على اعتبارها، وسنبيّن إن شاء الله في بعض العوائد الآتية^٢ عدم دلالة الآية المذكورة على اعتبارها أصلاً.

فإن قيل: لعل تلك الخصوصية موافقة مدلوله للاحتياط.

قلنا: قد عرفت أنه لا يمكن مدخلية تلك الخصوصية، سلمنا احتمالها، ولكن نقول: إن الأخبار الدالة على حجية الخبر موافقة للاحتياط؛ لما عرفت في المقامين الأولين من ثبوت جواز العمل بكل خبر قطعاً، فالأمر فيه دائر بين الوجوب والجواز، فالاحتياط يكون في العمل به.

المقام الخامس:

في بيان أصالة حجة الأخبار المروية عن أئمتنا الأطهار عليهم السلام إلا ما أخرج الدليل.

١: أنظر: معارج الأصول: ١٤٩، والعالم: ٢٠١، ومفاتيح الأصول: ٣٦٩.

٢: يأتي في عائدة ٤٧.

وفائدة ذلك المقام بعد المقام السابق- مع أنا أثبتنا في كتبنا الأصولية أن جميع الأخبار المروية في كتب الأحاديث المعتبرة مظنون الصدق^١ - تظهر في مثل الخبر الضعيف، أو الموجود في بعض الكتب الغير الثابت اعتباره، المنجبر مدلوله بالشهرة المحققة أو المحكية، أو بالإجماع المنقول، أو باشتماله على واحد من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ونحو ذلك ما لم يثبت الإجماع على عدم حجيته ويمكن الخدش في حصول الظن بصدقه، فإنه تطلب حجته من ذلك المقام.

والدليل على ذلك الأصل: هو الأخبار المتقدمة، الدالة على حجية الأخبار مطلقاً، كلاً أو بعضاً، فإنها مظنونة الصدق قطعاً، كلاً أو بعضاً، بوجوه مختلفة: من الوجود في الكتب المعتبرة، والصحة، ووثاقة الراوي، والانجبار بالشهرة المحققة، وبالإجماعات المنقولة، وبتعااض بعضها مع بعض، وغير ذلك. فثبت منها عموماً أو إطلاقاً حجية جميع الأخبار التي جاءت عن أئمتنا، ورويت عنهم عليهم السلام. خرج منها ما خرج بالدليل. ومنها ما لم يكن مظنون الصدق، ولا موافقاً ولا منجبراً بمثل أحد الأمور المذكورة، فيبقى الباقي، وهو المطلوب.

عائدة(٤٦)

في بيان جواز العمل بالأخبار وإجزائه

اعلم أنّه لو قطعنا النظر عن ثبوت حجّة الأخبار الآحاد، وأغمضنا عنه وعن أنّه يجب قبولها، ولا عذر في تركها، نقول: إنّ العامل بها معذور عند الله سبحانه.

والحاصل: أنّ مَنْ قطع النظر عن إلزام الخصم على العمل، وأراد تحصيل النجاة والخلاص من العقاب بواسطة التكاليف والأحكام، نقول: إنّ يحصل بالعمل بهذه الأخبار المروية، والعامل بها والآخذ بمدلولها ناج معذور وإن لم نقل بوجوب الأخذ بها أيضاً، كما أنّ العامل بالاحتياط في الأحكام معذور ناج عند الكل وإن لم يكن واجباً.

والدليل على ذلك وجهان:

الأول: أنّه لا يخلو؛ إما لا يكون تكليف لنا وحكم باقياً غير المعلومات، أولنا تكليفات أخر غيرها.

فعلى الأول: يجوز لنا العمل بالخبر والآخذ بمدلولاته؛ لعدم حكم من الشارع لنا في موارد مدلولاته، فكلّ ما نفعل^١ فيها لا يكون علينا عقاب، بل الظاهر كونه مستحسناً؛ لأنه أحد طرق متابعة السيد والمولى.

١: في «ج»: نعمل.

وإن كان لنا تكليفات باقية، ولم يسمع منا^١ العذر في تركها، فلا بدّ وأن نعمل بشيء في فهم تلك التكليفات، واستخراجها وتعيينها؛ إذ من البديهيات أنّه إذا قرّر أحد لغيره أحكاماً، وكان باب العلم بها منسداً، فلا محالة يطلب منه تعيينها بمعيّن، ويجعل له مأخذاً لفهمها، ويقرّر له متبّعاً.

فنقول: ما يمكن أن يكون مأخذاً للأحكام الغير المعلومة، والمتبّع فيها ينحصر بأمر خاصّة هي: الأخبار، ومطلق الظنّ، والظنون المخصوصة غير الخبر، والاحتياط، والتخيير - بمعنى أنّ له أن يختار كلّ حكم يريد في الوقائع الغير المعلوم حكمها - والأصل، أي أصل الجواز والإباحة.

ليس الأخير قطعاً، ولم يقل أحد من قال بوجود حكم غير المعلومات: إنّهُ منحصر بالإباحة. ومنه يعلم أنّه ليس منحصراً بالتخيير أيضاً، بل بالاحتياط والظنون المخصوصة التي غير الظنّ الخبري، إذ كلّ من قال بوجود حكم غير المعلومات لم ينحصر الأحكام بمدلولات هذه الأمور، ولم يقل أحد منهم بأنّ الحكم منحصر بمقتضى أحد تلك الأمور.

فانحصر المتبّع في الأخبار، أو مطلق الظن. فإن كان الأول ثبت المطلوب، وكذا إن كان الثاني، فإنّ المطلوب الخبر المظنون صدقه.

وبتقرير آخر: كلّ من قال ببقاء أحكام غير المعلومات يقول: إما بحجية الأخبار، أو مطلق الظن، وأيّ منهما كان ثبت المطلوب.

أو نقول - بعد فرض بقاء التكاليف وأحكام غير المعلومات، وحصص المأخذ في الأمور الستّة المذكورة -: إنّ أيّاً منها كان ثبت المطلوب.

أما الخبر والظن المطلق فظاهر، كما مرّ.

وأما الظنون المخصوصة غير الخبر، فليست هي وما يصلح أن يكون مأخذ الأحكام إلا الشهرة أو الإجماع المنقول، وهما يدلان على حجية الخبر أيضاً.

١: في «ب»: عنا، وفي «ح»: هنا.

وإن كان أحد الثلاثة الأخيرة، فثبت منه جواز العمل بالخبر أيضاً.
أما الاحتياط، فلأنه قد عرفت في بعض مقامات العائدة السابقة^١ قطعية
جواز العمل بالخبر، فالأمر في العمل فيه مردّد بين الوجوب والإباحة،
فالاحتياط فيه العمل بالخبر.
وأما التخيير أو الأصل، فلأن أحدهما إذا كان المأخذ للأحكام في الوقائع،
فيكون مأخذاً في هذه الواقعة أيضاً، أي قبول الخبر والعمل به ورده، ضرورة
بطلان الترجيح بلا مرجّح، فيكون لك اختيار العمل به، ويكون الأصل إباحة
العمل به.

فإن قلت: العمل بالأصل أو التخيير أو الاحتياط، بل أو الشهرة أو الإجماع
المنقول في العمل بالخبر إنّما يجوز لو لم يعارضه أحد هذه الأمور في مورده و
مدلوله. ولا مضايقة حينئذ في العمل بالخبر فيما كان الخبر موافقاً للشهرة في
الحكم، أو الإجماع المنقول، أو الاحتياط فيه، أو التخيير أو الأصل فيه. ولكن
كيف يعمل بأحد هذه الأمور في نفس العمل بالخبر مع معارضته بمثله في مورده و
مدلوله؟! مدلوله!

قلنا: كما أنّ الأصل أو التخيير أو الاحتياط أو غيرها في المورد والمدلول
يعارض مثله في نفس الخبر، فكذلك العكس أيضاً، أي العمل بالأصل أو
الاحتياط مثلاً في المورد والمدلول يعارضه مثله في نفس العمل بالخبر، فإن
لم يمكن العمل به في نفس الخبر لا يمكن أيضاً في مدلوله. و ترجيح الأخير
ترجيح بلا مرجّح، فلا يمكن العمل بهذه الأمور في كلّ مورد يخالفه الخبر.

و حينئذ فنقول: إنّ في كلّ مورد يوافق فيه الأخبار مع هذه الأمور يجوز
العمل بالخبر قطعاً، ويكون العامل به ناجياً. وفي كلّ مورد يخالف أحد هذه
الأمور، فلا يمكن العمل فيه بواحد من هذه الأمور للتعارض المذكور.

مثلاً: إن ورد خبر صحيح في حكم يخالف المشهور، فإن أخذنا بالشهرة في الحكم، تركناه الشهرة في وجوب العمل بالخبر الصحيح، وإن أخذناه في نفس الخبر، تركناه في الحكم، وهكذا الاحتياط وأخواه.

فنقول: إما لاحكم ولا تكليف لنا باقياً في مثل تلك الموارد، أو يكون باقياً. فعلى الأول فلا خوف في العمل بالخبر أصلاً، وعلى الثاني فلا يمكن أن يكون مأخذه غير الظن المطلق أو الخبر؛ للانحصار فيه حيثئذٍ، وأيهما كان يثبت المطلوب.

فإن قيل: لعل المتبع هو ظواهر الكتاب.

قلنا: نفرض الكلام فيما لاحكم له فيها، فنقول: هل لنا حكم فيه أم لا؟ إلى آخر ما ذكر.

الثاني: أنه إذا كان لنا تكاليف غير المعلومات، وكانت باقية لنا، غير مسموع عذرنا في تركها، فإما لم يقرّر الشارع لنا فيها مأخذاً ومتبعاً ولم يأمرنا بمتابعة مأخذ فيها، أو قرّر لنا فيها متبعاً وأمرنا بأخذ أحكامنا منه.

الأول باطل قطعاً؛ للقطع بأنه لو سألنا الإمام عليه السلام: أنّ باب العلم بهذه التكاليف والأحكام الواجبة علينا أمثالها مُنسدّ، فمن أيّ شيء نفهمها ونأخذها، وما متبعنا فيها؟ لا يقول: لا أدري، ولا يقول: لا يجب عليك فهمها واستخراجها، وما أمرتك باتّباع شيء فيها، بل يجب بأنّ المتبع الأمر الفلاني، ويجب عليك الأخذ به والفهم منه.

فإن قلت: نعم لو كان الإمام موجوداً وسألته لأجاب بتعيين متبع، ولكن الكلام في هذا الزمان الذي ليس فيه مسؤول، فلا متبع معيّن.

قلنا: فما تفعل مع تلك الأحكام الباقية؟

فإن قلت: أعمل بالاحتياط، لا بمعنى أنّه متبعك، بل لما لم يعلم المتبع، فالعمل عليه.

قلنا: إن قلت: إنّه واجب، فهو المتبع، وإن قلت: إنّه ليس بواجب ويجوز

تركه، قلت: أنا أتركه، فهل تسقط عني الأحكام المذكورة؟
 فإن قلت: نعم، فهو خلاف المفروض، وإن قلت: لا، قلت: فما حيلتي
 في الإتيان بها، وما الواجب عليّ؟

فإن قلت: لا يجب عليك شيء، ارتكبت خلاف المفروض، وإن قلت:
 يجب عليك الاحتياط، عيّنت المتبع، وإن قلت: يجب عليك الاحتياط من باب
 المقدّمة، فيكون أيضاً واجباً.

وبالجملة: الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلومات، وعدم وجوب أخذنا
 إيّاها من مأخذ، ممّا لا يتصور له معنى سوى سقوط التكاليف، وهو خلف،
 فيجب علينا أخذها من متبع ومأخذ لا محالة. والأخذ من متبع غير معيّن
 غير ممكن، فيجب علينا تعيين ذلك المتبع والمأخذ لا محالة.

وما يمكن أن يكون متبعاً ومأخذاً للأحكام الفرعية الغير المعلومة في هذا
 الزمان منحصر بأمور محصورة- كما مرّ في العائدة السابقة، وفي هذه
 العائدة- في أمور خاصة هي الأخبار، أو الظن مطلقاً، أو ظنون مخصوصة
 غير الأخبار، أو الاحتياط، أو التخيير، أو الأصل. فيجب علينا تعيين المتبع من
 بين هذه الأمور لا محالة.

وباب العلم بتعيينه مُنْهَدٌّ، وإلا لكانت التكاليف معلومة، فتعيينه أيضاً لا بدّ
 وأن يكون بأحد تلك الأمور، إذ ليس شيء آخر يدل على تعيين المتبع ويتكفل
 بيانه، ويمكن استنباط التعيين منه، وكلّ منها كان المناط في تعيين المتبع ثبت منه
 جواز العمل بالخبر.

أمّا الخبر فظاهر.

وأمّا الظن المطلق، فلما عرفت من مظهرية حجية الأخبار. وكذا الشهرة
 والاجماع المنقول.

وأمّا الاحتياط، فلما عرفت من أنّ جواز العمل بالأخبار يقيني، فيكون
 الاحتياط في العمل به، مع أنّه لو كان الاحتياط هو مأخذ التعيين يجب الأخذ

بالجميع .

وَأَمَّا إِنْ كَانَ التَّخْيِيرُ وَالْأَصْلُ ، فَيُثَبَّتُ أَيْضاً جَوَازُ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ .
وَأَمَّا الْإِحْتِيَاظُ فِي الْأَحْكَامِ ، فَلَا يَفِيدُ فِي الْإِحْتِيَاظِ فِي تَعْيِينِ الْمُتَّبِعِ .
فَإِنْ قِيلَ : فَلَعَلَّ الْكِتَابَ هُوَ الْمُتَّبِعُ فِي تَعْيِينِ الْمُتَّبِعِ .
قُلْنَا : لَا يُمْكِنُ فَهْمُهُ مِنْهُ ، وَإِلَّا لَكَانَ الْأَمْرُ سَهْلًا .

عائدة (٤٧)

في بيان احتجاج الأصوليين بآية النبأ في موارد كثيرة

قد اشتهر احتجاج الأصوليين والفقهاء بآية النبأ في موارد عديدة، وهي قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^١.

واستدلّاهم بها تارة: لقبول خبر العادل في الرواية، أو الشهادة، أو الإخبار. وهو إمّا بمفهوم الوصف، أو بمفهوم الشرط.

وقد بينّا الحال في ذلك في كتبنا الأصولية^٢، وذكرنا: أنّ مفهومها الشرطي غير دالّ، إذ مقتضاه عدم التبيّن في خبر الفاسق إن لم يجيء الفاسق نبأ وإن جاء العادل به، وأين ذلك من قبول خبر العادل؟

ومفهومه الوصفي وإن كان دالاً، ولكنه ليس بحجة عند المحققين. وأخرى: لعدم قبول خبر الفاسق، ومانعية الفسق لقبول الخبر من الروايات، والشهادات، وسائر الأخبار، فيقولون: إنّ الآية تدل على وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ، فلا يكون مقبولاً.

وقد يستدلون به على رد خبر مجهول الحال من الأخبار المروية عن الأئمة

١: الحجرات ٤٩: ٦.

٢: راجع مناهج الأحكام: ١٦٧ الفصل الثاني في السنة، منهاج: في حجية الخبر الواحد.

الأطهار أيضاً.

أقول : في الاستدلال بها على المطالبين - أي مانعية الفسق عن قبول مطلق الخبر ، وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من الأخبار المروية لنا - نظر .
أما الأول : فلأن مدلول الآية الشريفة ليس إلا وجوب التبيين عند مجيء الفاسق بالنبا ؛ ومعنى التبيين : طلب ظهور الحال . فالمعنى : أنه إن جاءكم فاسق بنبأ فتفحصوا عن حقيقة الحال ، واطلبوا ظهوره وحقيقته .
وأما أن بعد الطلب والتفحص فما وظيفتكم ، وما اللازم عليكم ؟ فلا يظهر من الآية .

وتوضيحه : أن بعد الطلب والفحص ، فلا يخلو الحال من خمسة : إما يظهر كذب النبا ، أو يظن ، أو يتساوى الأمران ولا تظهر الحقيقة ، أو يظن الصدق ، أو يعلم .

ولاشك في وجوب الرد على الأول ، وجوب القبول على الأخير ، لا بمعنى أنه يظهر من الآية ، بل الحكمان معلومان من الخارج بالإجماع وغيره .
وأما الوظيفة في الصور الثلاث الأخر ، فلا تستفاد من الآية أصلاً ، ولا دلالة لها عليها بوجه من الوجوه ، فلا يثبت منها شيء . بل غاية ما يستفاد : عدم جواز قبول خبر الفاسق بلا رؤية وطلب بيان ، وأما بعد التروّي وطلب الحال ، فلا يعلم الحكم منها .

وقديتوهم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه : ﴿ أن تصيبوا قوماً بجهالة ﴾ .

وفيه أولاً : أنه ليس كل نبأ وخبر مما يجري فيه العلة ؛ لأنها إنما تكون في مقام يتضمن إصابة قوم والإغارة عليهم ، وهو لا يكون إلا في نادر من الوقائع المماثلة لمورد نزول الآية الكريمة ، مع أنه مع عدم ظهور الحال لا تحصل الندامة .

وأما الثاني : فلما ذكر أيضاً ؛ ولأن من البديهيات أن الأمر بشيء وطلبه إنما يكون

مع إمكانه واحتمال حصوله^١. ومنه يعلم أنّ الأمر بالتبَيّن وطلب ظهور حقيقة الحال إنّما يكون إذا أمكن الظهور واحتمل حصوله، وجوّزنا تحقّقه.

وأما فيما علمنا عدم إمكانه، فلا يكون التبَيّن مأموراً به، فإذا جاء فاسق بنبأ لم يكن طلب ظهور حقيقة الحال فيه، لا يجب فيه التبَيّن ضرورة. وأما أنه يجب القبول بدونه أو الرد كذلك، فلا دلالة للآية عليه أصلاً.

ولاشك أنّ هذه الأخبار التي في أيدينا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال لنا فيها، ولا سبيل لنا إلى طلب ظهوره فيها أصلاً، فلا يجب التبَيّن فيها، وتكون هذه الأخبار خارجة عن مورد الآية الكريمة.

ولا يقال: إنّ الظهور العلمي وإن لم يكن ممكناً فيها، ولكن قد يمكن ظهور الحال ظناً بملاحظة حال الرواة، أو فتاوى الأصحاب، أو حال المعارضات.

قلنا: البيان والظهور حقيقتان في العلمي؛ لأنه البيان والوضوح، وأما الظني فليس بياناً ولا ظهوراً، وقيام الظن مقام العلم هنا عند تعذّره مما لا دليل عليه ولا شاهد، والأصل يقتضي العدم.

١: في «ب» زيادة: وجوّزنا تحقّقه.

عائدة (٤٨)

نفوذ إقرار العاقل على نفسه

أجمعت الخاصة والعامة على نفوذ إقرار كل عاقل على نفسه، بل هو ضروري لجميع الأديان والملل، ودلت عليه الأخبار المستفيضة الواردة في موارد خاصة جزئية متضمنة للأقارير، و صدور الحكم بمقتضاها^١.

و ورد في الحديث النبوي أيضاً أنه ﷺ قال: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»^٢.

وقد يستدل أيضاً بقوله: «قولوا الحق ولو على أنفسكم»^٣، وبقوله سبحانه:

١: راجع الكافي ٣: ٥٢٨ و ٤/ ٥٣٨، و ٥/ ١٩٥، والفتاوى ٣: ٨٤/ ٣٠٢، و ٣٠٣ و ١٤٠/ ٦١٤، والتهذيب ٧٤/ ٣١٧ و ٢٣٧/ ١٠٣٧، و ٨: ٨٤٥/ ٢٣٥ - ٨٤٧، والوسائل ١٦: ١٣٢ كتاب الإقرار، و ج ١٥: ٢١٤ أبواب أحكام الأولاد ب ١٠٢ ح ١، و ج ١٦: ٣٩ أبواب العتق ب ٢٩ ح ١ و ٢٠١.

٢: عوالي اللآلي ١: ٢٢٣، و ج ٢: ٢٥٧، و ج ٣: ٤٤٢؛ الوسائل ١٦: ١٣٣ كتاب الإقرار ب ٣ ح ٢، وفيه: وروى جماعة من علمائنا في كتب الاستدلال عن النبي ﷺ أنه قال: إقرار... وفي نفس الباب أورد حديثاً عن محمد بن علي بن الحسين في كتاب صفات الشيعة مسنداً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المؤمن اصدق على نفسه من سبعين مؤمناً». وروى الكليني والشيخ عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تأتبل شهادة الفاسق إلا على نفسه»؛ انظر الكافي ٧: ٣٩٥، و ٥/ ٢٤٢، و التهذيب ٦: ٢٤٢، و الوسائل ١٦: ١٣٥ كتاب الإقرار ب ٦ ح ١.

٣: الشهاب في الحكم ليحيى البحراني (ضمن كتاب البيان للشهيد) باب القاف، ص ٣٦، إنحاف السادة المتقين للزبيدي ٩: ٢٥، وفيه: «قل الحق ولو على نفسك».

﴿كونوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾^١.

ولكن في دلالة الأخيرين على إلزام كل أحد بمقتضى إقراره على نفسه نظراً، فبقية الثلاثة الأولى، وهي كافية في المقام.

ولكن ظاهر أن الأول - وهو الإجماع والضرورة - لا يفيد في كل مقام وقع فيه الخلاف في أن مثل ذلك الإقرار هل هو مسموع أم لا؟

وكذا الثاني؛ لكون الأخبار واردة في موارد خاصة، كالإقرار بالولد والنسب، وكون النساء مصدقات في أنفسهن، ونحو ذلك؛ فلا تفيد في غيرها من مواضع الاختلاف.

فبقي ما يؤسس به الأصل، ويستخرج منه الفروع في المقامات المختلفة في الثالث، وهو النبوي، ولا يضر ضعفه سنداً؛ لكونه متلقياً بالقبول، مشهوراً في كتب الخاصة والعامة، منجبراً متنه باستدلال الفقهاء كلاً به، فهو الحجة العامة.

ومعنى الإقرار: الإثبات، يعني إثبات العقلاء شيئاً على أنفسهم جائز. والمراد بالجواز: النفوذ، لا ما لا حرج في فعله، أو المباح، إذ لا يختص ذلك بالعقلاء ولا بما كان على النفس، بل يجري فيما كان لها أيضاً؛ بل المعنى: أنه يثبت على أنفسهم بإثباتهم.

ولا يشترط أن يكون ذلك باللفظ، ولا بالمدلول المطابقي، بل كل ما يقال في العرف إنه إقرار وإثبات.

ويختص نفوذه بما كان على النفس، فلا ينفذ ما كان للنفس أو على الغير. ولا خفاء في شيء من ذلك ولا إشكال، وإنما الخفاء والإشكال في مواضع:

أحدها: فيما كان المقرّ به أمراً واحداً لا يمكن تحقيقه إلا بين اثنين، فأقرّ به أحدهما.

وثانيها: فيما كان للمقرّبه لوازم، بعضها متعلّق بالمقرّ وبعضها بشخص آخر.

وثالثها: فيما كان تحقّق المقرّبه و ثبوته متوقفاً على تعلّق حكم بشخص آخر.

فإنك ترى الفقهاء يحكمون في الأول بثبوت ذلك الشيء الواحد في حق المقرّ دون الآخر، وبثبوت ما تعلّق بالمقرّ من اللوازم دون غيرها، وبثبوت المقرّبه دون ما يتوقف عليه، كما في مسألة ادّعاء الشخص زوجية امرأة.

وكلّ ذلك من المشكلات، ونحن نبين وجه الإشكال في هذه المواضع وحلّه. والتحقيق في المقام في ثلاثة مقامات:

المقام الأول:

في بيان وجه الإشكال في هذه المواضع.
ويتبيّن ذلك ببيان أمور:

الأول: أنّ الإثبات والإقرار على الضرر إما في حق الغير محضاً، كأن يقول: زيد سرق مال عمرو، أو في حق نفسه كذلك، كأن يقول: هذا ليس مالي، أو عليّ درهم في سبيل الله، أو يكون في حقه وحق الغير معاً. وحكم الأولين واضح.

وأما الثالث فعلى قسمين؛ لأنه إما أن يكون إقراراً مركباً من أمرين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، يقرّ بأحدهما لنفسه وبالأخر للآخر، فيقول: بعث أنا و شريكي تمام الدار.

أو يكون إقراراً بأمر واحد لا يمكن تحقّقه إلا بين اثنين.

وبعبارة أخرى: يكون اعترافاً بأمرين يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر، كأن يقرّ بمبايعة أو مصالحة أو مؤاجرة أو زوجية أو تطليق، أو يقرّ بأخوته لهند وأختيّها له، أو ببنوّه لعمرو وأبوّه له، ونحو ذلك.

فما كان من الأول فالحكم فيه واضح، فينفذ في حق نفسه لا في حق الآخر .
وما كان من الثاني، فيشكل الحكم بنفوذ الإقرار فيه، بل لا يمكن الحكم به
لا في حق المقر ولا في حق الغير .
أما في حق الغير فظاهر .

و أما في حقه ؛ فلعدم إمكان تحققه بدون الثبوت في حق الغير .
وبعبارة أخرى : إما يحكم بنفوذه في حقهما، فيلزم نفوذ الإقرار في
حق الغير وهو باطل شرعاً، أو بنفوذه في حقه خاصة دون حق الآخر، وهو باطل
عقلاً ؛ لاستلزامه انفكاك ما يمتنع انفكاكه عن الشيء .

مع أنه لو حكم بعدم النفوذ أيضاً لا يكون مخالفة فيه ؛ لعموم النبوي، إذ
الثابت منه نفوذ الإقرار في حق النفس، وهذا إقرار بشيء واحد في حق النفس
والغير، فلا يشمل الخبر، بل ليس ذلك متبادراً من الإقرار على النفس .
وقد يقال في دفعه : إنه لا يحكم أحد بثبوت هذا الشيء أصلاً لا في حقه
ولا في حق الغير، فلا يقال : قد تحقق البيع أو الزوجية أو الأخوة، ولم يتحقق
الشراء أو زوجية الزوجة أو الأختية . ولكن لكل من هذه الأمور آثاراً ولو أزم و
أحكاماً خاصة بكل من الاثنين، فيحكم بثبوت الآثار المختصة بالمقر خاصة . فهذا
مراد من قال بالثبوت في حق المقر دون الطرف الآخر، وهذا محل الإشكال كما
يأتي .

الثاني : لا بد وأن يشترط في نفوذ إقرار العاقل على نفسه عدم معارضته
بإقرار عاقل آخر على نفسه، فلو عارضه لم يعمل بشيء منهما ؛ لعدم إمكان نفوذ
الإقرارين، للتعارض ؛ ولا أحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح .
وذلك كما إذا قال أحد : إنني سرت درهم زيد، والآخر : إنني سرقته، إذا
لم يكن هناك إلا درهم واحد و سارق واحد .

ومن هذا القبيل لو قال أحد : أنا زوج هذه المرأة، والآخر : أنا زوجها،
لوسمنا لوازم الإقرار من ثبوت المهر ونحوه ؛ لعدم إمكان ثبوت مهرين له .

أو قال هذا: أنا أبو هذا الصغير، والآخر: أنا أبوه، بالنسبة إلى النفقة الواجبة على الأب.

ومن هذا القبيل: لو أقر زيد باشتغال ذمته لعمره بمبلغ، وأنكره عمرو، فإن إنكاره أيضاً اعتراف في حق نفسه، ويلزمه أن يسقط الإقراران، مع أنهم قالوا: إنه يثبت اشتغال ذمة زيد، ولكن ليس لعمره مطالبة.

وهذا مشكل؛ لأن الأول كما يثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتغال، فترجيح الأول والاكتفاء في الثاني بعدم المطالبة لا وجه له.

والحاصل: أن الاشتغال بحق الغير أمر لا يمكن تحققه إلا بعد تحقق الطرفين. وتحققه إنما هو إذا لم يصادفه إنكار الطرف الآخر، الذي هو أيضاً اعتراف في حق نفسه، ويلزمه الحكم بعدم ثبوت الاشتغال؛ لعدم الدليل عليه. وأيضاً الاشتغال يستلزم وجوب الأداء، وهو يتوقف على جواز الأخذ والمطالبة، وإذا لم يجز ذلك، يلزم وجود الشيء بدون وجود ما يتوقف عليه، وهو محال. ولذا لو قال أحد لزيد: أعط عمراً درهماً، وقال لعمره: لا تأخذه، يعد ذلك تناقضاً.

الثالث: الإقرار على النفس يكون تارة بالشيء نفسه، وحكمه واضح. وأخرى يكون بما يتضمنه، وهو على قسمين: لأن المقر به الضمني إما يكون مما يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الآخر أو ما يقوم مقامه، وله قوام بدونه؛ أو ليس كذلك.

فالأول نحو: لفلان على مورثي^١ دينار، والثاني نحو: عليّ لفلان فرس، فعلم من الخارج أو باعتراف المقر له أنه ليس عليه خصوص الحيوان الصاهل. فعلى الأول يحكم بنفوذه في مدلوله التضمني، الذي هو قدر حصته؛ لأنه يصدق أنه أقر به.

و على الثاني يلغو الإقرار ، ولا يثبت في مطلق الحيوان .
و ثالثة بما يستلزمه ، وهو أيضاً على قسمين : لأن لزوم المدلول الالتزامي إما
يكون في مجرد المدلولية من غير تلازم بين الأمرين واقعاً ، فيمكن تحقق اللازم
بدون الملزوم ، أو يكون لأجل التلازم بين المدلولين .

فالأول كقوله : رددت عليك الدراهم ، في جواب من ادعى عليه دراهم ،
فإنه يستلزم الإقرار بالأخذ قطعاً ، ولكن ليس الأخذ من لوازم الرد . فإن كان من
الأول يثبت الإقرار باللازم ؛ لأنه ليس تابعاً للمدلول المطابق .

و إن كان من الثاني ، فالإقرار إنما يكون بملزومه ، ويجب أن يكون ثبوت
الإقرار باللازم حينئذ تابعاً لثبوته في الملزوم ، فإن ثبت ثبت ، وإلا فلا ؛ لأن ثبوته
إنما كان لثبوت ملزومه الذي لا يمكن انفكاكه عن اللازم ، فإذا انتفى الملزوم انتفى
اللازم .

مثاله : هذا عبدي ، فإن الإقرار بعبديته له يستلزم الإقرار بوجوب نفقته عليه ،
فإذا أثبت شخص آخر أنه عبد له لالأول ، كيف يحكم بوجوب الإنفاق عليه ؟
وكذا لو أنكر العبد عبديته له .

و من ذلك القبيل : ما لو ادعى شخص زوجية امرأة ، فإنها تستلزم المهر و
وجوب الإنفاق ، و حرمة أمها و بنتها و أختها ، و تحريم الخامسة عليه ، وهكذا .
فإن حكمنا بثبوت الزوجية بيّنة أو اعتراف المرأة ، يحكم بثبوت اللوازم قطعاً ، و
إلا فيشكل الحكم بشيء منها ؛ لأن ثبوتها إنما كان لأجل ثبوت ملزومها ، وإذا
لم يثبت الملزوم فلا وجه لثبوت اللازم .

مع أنه قد وقع التصريح في كلام كثير من فقهاءنا - قدس الله أسرارهم
الزكية - بثبوت الإقرار في هذه اللوازم ؛ لأنه إقرار في حق نفسه ^١ .

١ : أنظر شرائع الاسلام ٢ : ٢٧٤ ، و مسالك الافهام ١ : ٤٤٥ ، والروضة البهية ٥ : ١٢٣ ، و كشف اللثام
١ : ٣٠ كتاب النكاح .

ووجه الإشكال : أنهم إن أرادوا أنه أقرّ على نفسه بهذه اللوازم من حيث هي ، بمعنى أنه تعلّق إقراره بها أصالة ، ولذلك ثبتت في حقه ، يعني : أن الإقرار تعلّق بها بنفسها ، و تثبت بواسطة الإقرار بها ، فهو ممنوع . كيف؟ ويمكن أن يكون المقرّ غير متصوّر لهذه اللوازم أصلاً ، أو تصوّرّها ولم يتعلّق قصده بإقرارها وثبوتها . وإن أرادوا أنه أقرّ بما يستلزمها ، ولأجل ثبوت الملزوم يثبت اللوازم ، فهو فرع ثبوت الملزوم . وقد عرفت الإشكال فيه في الأمر الأول .

وتوهم ثبوت الملزوم في حقه دون حق الطرف الآخر باطل بديهية ، إذ يمتنع الزوج بلازوجة ، بأن يكون هذا زوجاً لها ولم تكن هي زوجته .

مع أن هاهنا كلاماً آخر ، هو أننا لو سلّمنا ثبوت الزوجية في حقه ، فلا نسلم كونها ملزومة لهذه اللوازم ، بل المسلم كون وجوب الإنفاق أو المهر لازماً لزوجية زوج ثبتت زوجته بزوجة^١ لا مطلقاً .

بل لا يثبت الإقرار باللازم ولو كان لازماً بيتاً بالمعنى الأخصّ ، إذ غايته التصور ، وهو غير مستلزم للإقرار ، ولو كان ذلك إقراراً باللوازم ، يلزم تسلّط مطالبة وارث الزوجة بالمهر ؛ لأنهم لم ينكروا الزوجية أصلاً .

والحاصل : أنهم إن أرادوا ثبوت اللازم لأجل الإقرار به ، فلم يقربه أصلاً ، وإن أرادوا ثبوته لأجل ثبوت ملزومه ، فانت لا تسلم ثبوته .

الرابع : معنى الإقرار على النفس : هو ما كان ضرراً عليها ، كما هو مقتضى لفظة (على) ، فلا يقبل الإقرار النافع إجماعاً .

ولو أقرّ بشيء له جهتان : ضارة و نافعة ، فإن كانت الجهتان منفكّتين عن الأخرى ، فيقوم كلّ بنفسه ولم يكن فرعاً لثبوت الآخر ، وأقرّ بكل منهما على حدة ، ينفذ الإقرار على الضرر دون النفع .

نحو : له عليّ ألف بإزاء قيمة الفرس الذي باعه منّي ، في جواب من ادّعى

١ : في «هـ» : لازماً لزوجية زوج ثبتت زوجية زوجته ، وفي «ب» : لازماً لزوجية زوج ثبتت زوجية زوجته .

الألف عليه مطلقاً، فيقبل اشتغال ذمته بالألف ولا يحكم له بالفرس؛ لأنَّ أول كلامه إقرار بالألف عليه و آخره إدعاء له، فيقبل الأول دون الثاني.

وإن لم يقر بكل منهما على حدة، بل أقر بأمر واحد يستلزمهما، أو بالنافع المستلزم للضار، يلزم أن لا يثبت شيء منهما؛ لما عرفت.

وإذ عرفت هذه الأمور الأربعة، تعلم وجه الإشكال فيما حكم به الفقهاء في موارد عديدة: من ثبوت بعض الأمور التي لا يمكن تحققها إلا بين اثنين في حق واحد دون الآخر، ومن ثبوت بعض اللوازم بشيء دون بعض، ومن حكمهم بالاشتغال ووجوب الأداء على شخص وعدم جواز المطالبة لشخص آخر.

المقام الثاني:

في بيان حله.

وهو بعد بيان مقدمتين:

إحدهما: أنَّ كل أحد مكلف بمقتضى علمه، وأنه لا تكليف فوق العلم، بل جميع التكاليف متعلقة بالمعلومات دون نفس الأمر، مع قطع النظر عن العلم. فكل من علم حرمة شيء عليه واعتقدها يحرم عليه، ومن اعتقد وجوبه عليه يجب عليه، كما بين في موضعه.

بل كذلك جميع الأحكام، فالحكم بتحريم أم الزوجة متعلق بمن علم زوجيتها، لا الزوجة الواقعية.

ولذا يحرم على من اعتقد زوجية امرأة له، نكاح أختها، ولو كان في الواقع بينهما رضاع واقعاً ولم يعلماه، ولا يحرم نكاح أخت من كانت زوجة له واقعاً ولم يعلماه، كالصغيرين اللذين زوجهما أبوهما، ولم يذكره الأبوان حتى ماتا.

وثانيتهما: أنه كما رتب الشارع آثاراً وأحكاماً على أمور وقرّر لها لوازم، يمكن أن يرتب على نفس الإقرار بشيء آثاراً ولوازم، وإن لم يثبت المقرُّ به أيضاً، ويكون هذا الأثر أثر الإقرار ولازمه، لا المقرُّ به، كما إذا قال: من أقرّ بزوجة

زوجة يجب عليه كذا وكذا، ويكون اللازم حينئذ لازم الإقرار، ولا يلتفت إلى ثبوت المقرّبه وعدمه أصلاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إن كلّ ما مر في بيان وجه الإشكال في المواضع الثلاثة صحيح لا غبار عليه، ولكن لازمه عدم ثبوت ما حكموا بثبوتها بالإقرار من الجهات التي استشكل فيها، ولا ينافي ذلك ثبوته من جهة أخرى. والتوضيح: أنه يلزم الإشكال لوقلنا: إن الزوجية الواقعية تثبت في حق الزوج دون الزوجة، والأبوة الواقعية تثبت دون البنوة. أو قلنا: إنّ تحرّم أخت من ادّعى زوجيتها يثبت لأجل ثبوت الزوجية.

وليس الأمر كذلك، بل كل ما يحكم بثبوتها من أمثال هذه المواضع، فيما لدلالة دليل شرعي على أنّ الإقرار مستلزم لذلك الحكم، فيكون المحكوم بثبوتها من لوازم نفس الإقرار بشيء، ولولم يثبت ذلك الشيء في الطرف الآخر أو في الواقع، كما دلّت الأخبار على ثبوت التوارث بالإقرار بالنسب^١، وجوب الحدّ بالإقرار بالزنا^٢.

أو لأنّ الإقرار بالشيء كاشف عن علم المقرّ بذلك الشيء واعتقاده تحقّقه، فيحكم بوجود الطرفين بحسب علمه لا بحسب الواقع، فيحكم أنّ المقرّ زوج باعتقاده والمرأة زوجته أيضاً باعتقاده، ولكن كما أنّ للزوجية الواقعية أحكاماً ولوازم تترتب عليها في حق الطرفين، فكذلك للزوجية المعلومة أيضاً أحكاماً

١: راجع التهذيب ٦: ١٩٨/٤٤٢، و٩: ١٦٣/٦٦٩ و٦٧٠ و٣٣٩/١٢١٩ و٣٤٦/١٢٤٤، والكافي ٧: ١٦٠/٣ و٧ باب ميراث ابن الملاعنة، والفقيه ٣: ١١٧/٥٦٠، و٤: ١٧١/٥٩٧، و٥٩٨، والوسائل ١٣: ٤٠١ أحكام الوصايا ب ٢٦ ح ٣ و ٥ و ٦ و ٧، و ١٧: ٥٥٨ أبواب ميراث ولد الملاعنة ب ٢ و ٥٦٤ ب ٦.

٢: راجع الكافي ٧: ١٨٥/١ و ١٨٨/٣ و ٢١٩/١، والتهذيب ١٠: ٧/٢٠ و ٢٣/٩ و ٤٤/١٥٧ و ٤٥/١٦٠، و ١٦١ و ١٢٢/١٠٨ و ١٢٣/١٠٩ و ١٢٦/١٢٠، والفقيه ٤: ٢٠-٢٢ ح ٥٠-٥٢، والوسائل ١٨: ٣١٨ أبواب مقدمات الحدود ب ١١ و ١٢، و ٣٤٣ ب ٣٢، و ٣٧٧ أبواب حد الزنا ب ١٦ ح ١ و ٢ و ٥.

بالنسبة إلى العالم فقط ، حيث إنه مكلف بحسب علمه ، ولاتكليف على غيره لأجل اعتقاده ، فإذا اعترف بالزوجية فقال : إني عالم بها ، والعلم بها يستلزم العلم بحرمة أمّها مثلاً ، فتكون محرمة عليه ؛ لأجل أنه مكلف بمقتضى علمه .
أو نقول : إن قول الشارع : حرّمت عليكم أمهات أزواجكم^١ ، معناه حرّمت أمهات من علمتم أنها أزواجكم ؛ لتقييد التكليف بالعلم ، وهذه معلومة الزوجية للمقرّ ، فتحرم عليه أمّها .

والحاصل : أنها أحكام وآثار مترتبة على علم المقر واعتقاده الكاشف عنه إقراره واعترافه ، والمراد بمثل الزوجية الثابتة بالإقرار : الزوجية العلمية . ويمكن أن يكون أحد زوجاً لامرأة وهي زوجته باعتقاد شخص كالمقر ، وانتفى الأمران باعتقاد آخر كالزوجة ، فيترتب الأحكام في حق الأول لا لأجل الثبوت الواقعي ؛ بل للثبوت العلمي ، لا في حق الثاني ؛ لانقضاء الثبوتين معاً .

نعم يكون الإشكال في الموضع الثالث - وهو فيما يتوقف تحقق المقرّ به على أمر حكموا بانتفائه - باقياً .

والتحقيق : عدم ثبوت المقرّ به ، فلو قال : عليّ ألف لزيد ، وقال زيد : ليس عليه شيء لي ، نقول : لا يثبت الألف على المقر .

ولو قال : اشتريته من زيد بكذا درهم ، وقال زيد : مابعته ، لا يجب عليه إعطاء الثمن ؛ وذلك لأجل أن كلاهما أقرّ على نفسه بإقرار ، وكما أن لازم الأول وجوب الأداء ، كذلك لازم الثاني حرمة الأخذ والمطالبة ، ولا يمكن الأداء بدون الأخذ ، فالحكم بمقتضى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، والحكم بمقتضاهما محال ، ولذلك يُعدّ قول القائل لعمر : أعط زيدا درهماً ، ولزيد : لاتخذ الدرهم ، تكليفاً بالمحال .

فالحق عدم ثبوت شيء بمثل ذلك الإقرار ، ويلزم منه عدم تسلط وارث المقر

١ : ماخوذ من قوله تعالى : ﴿ حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ... وأمهات نسائكم ... ﴾ النساء : ٤ : ٢٢ .

له على المطالبة أيضاً؛ لأنه لم يثبت شيء بإقرار الأول .
نعم لو ادّعى الورثة كذب مورثهم في إقراره بأنه ليس على فلان شيء له،
أو خطأه، تكون هذه دعوى على حدة وتحتاج إلى مرافعة جديدة، ولا ينفع إقرار
الطرف الأول أولاً حيثئذ، بل يُسأل عنه ويحكم بمقتضى الترافع الجديد^١ بينهما،
وأيضاً يلزمه الحكم بثبوت المقرّ به ما لم تعلم معارضة^٢ المقرّ له بالإنكار؛ لعدم
وجود المعارض .

١ : في «ج، هـ» : الواقع الجديد .

٢ : في النسخ : ما لم يعلم تعارض .

عائدة (٤٩) في بيان إمكان الاحتياط في العبادات و عدمه

قد اشتهر في السنة الطلبة : عدم إمكان الاحتياط في العبادات التي شُكَّ في توقيفها لتعارض الأدلة أو اختلاف العلماء أو نحوه ؛ مستنداً إلى أنه بعد التعارض أو التشكيك لا تكون موقفة ، وكل ما كان كذلك يكون بدعة و حراماً ، إما مطلقاً كما قالت طائفة ^١ ، أو إذا أدخله في الدين و قصد به العبادة كما قالت به أخرى ^٢ ، أو إذا أظهر للناس التعبد به كما هو التحقيق ، ففعلها محتمل للحرمة أيضاً ، فلا يتأتى فيها الاحتياط .

مثالها : كصلاة الجمعة عند النافين لمطلق وجوبها ، أي العيني والتخييري ، فإنه على هذا القول لا يجوز فعلها بدلاً عن الظهر بديهة .

والظاهر منهم عدم جوازها بدون ذلك أيضاً ، بأن تصلّى هي والظهر معاً احتياطاً ، إذ عدم جوازها بدلاً ليس إلا لعدم ثبوت توقيفها و تشريعها بدون الشرط الذي هو وجود الإمام المعصوم أو نائبه الخاص ، فإن الجمعة الموقفة هي التي

١ : أنظر روض الجنان : ٤٢٦ ، جامع المقاصد ٢ : ٤٢٥ ، شرح الكافي للملا صالح ٢ : ٣١٥ .

٢ : أنظر الروضة البهية ١ : ٢٤٠ ، رياض المسائل ١ : ١٥١ ، بحار الأنوار ٢ : ٢٤٢ .

تكون بدلاً عن الظهر، فتتفني بانتفاء البدلية قطعاً. والعبادة إذا لم تكن موقفة مشروعة كانت محرمة؛ لكونها تشريعاً وإدخالاً في الدين ما ليس منه.

أقول: من الأمور الضرورية الثابتة بالأخبار المتواترة المعتضدة بالإجماع والاعتبار: مشروعية الاحتياط وثبوته ندباً من الشارع، وتعلق التوقيف به، ويلزمه كون كل ما كان من أفراد الاحتياط مشروعاً ندباً موقفاً، ولا شك أن الإتيان بالجمعة مع الظهر من أفراد الاحتياط؛ لكونها مبرئة للذمة قطعاً، وليس الاحتياط إلا ذلك، فثبت مشروعيتها ندباً من الاحتياط، فيكون الإتيان بها بهذا القصد جائزاً مستحباً.

فإن قيل: فعلها أيضاً يحتمل التشريع فيكون حراماً، فلا يكون موافقاً للاحتياط.

قلنا: التشريع فعل شيء لم يثبت من الشرع، وفعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بأدلة الاحتياط، فلا يكون تشريعاً، كما في سائر موارد الاحتياط، فإنها أيضاً غير ثابتة من الشرع بخصوصها وإلا لم يكن احتياطاً، وثبوتها واستحبابها إنما هو بمجرد أدلة الاحتياط.

والتوضيح: أن العبادة التي لم تثبت بخصوصها لا يمكن أن تفعل بقصد أنها عبادة ثابتة بخصوصها؛ لأن القصد ليس أمراً اختيارياً، فما لم تثبت لا يمكن ذلك القصد.

فإذا فعلت، فإما يؤتى بصورتها لا بقصد عبادة ولا بأن يظهر للناس أنها عبادة ثابتة بخصوصها، كالحمية في يوم الفطر بقصد الإمساك، ولا حرمة فيه قطعاً وإجماعاً؛ للأصل وعدم الدليل.

أو يؤتى بها لا بقصد أنها عبادة ثابتة بخصوصها، ولكن يظهر للناس أنها عبادة ثابتة بخصوصها، وهذا هو التشريع المحرم.

أو يؤتى بها لاحتمال أن تكون موقفة واجبة فيما يتأتى فيه ذلك الاحتمال، كما في مسألة صلاة الجمعة، فيقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب،

ولا يظهر للناس إلا أن فعله لذلك . وهذا مما ليس دليل على حرمة أصلاً بل لا يحتملها، بل مقتضى أدلة الاحتياط، وقوله : «لكل امرئ ما نوى»^١ حسنه و استحبابه، وترتب الثواب عليه .

و على هذا فيكون فعل الجمعة بهذا القصد مستحباً، ويكون مع الجماعة، إذ لا جمعة بدونها، وهكذا في جميع الموارد التي من ذلك القبيل .

نعم يشترط أن لا يكون ذلك الفعل مما يعارض دليل وجوبه دليل حرمة بخصوصه أيضاً . و أما لو عارض احتمال وجوبه احتمال حرمة بخصوصه، فلا يجري فيه ذلك .

والحاصل : أن الاحتياط في مثل ذلك الفعل إنما يكون لو كان احتمال حرمة لأجل عدم التوقيف، فيردُّ ذلك بحصول التوقيف بأدلة الاحتياط، ولا معارض لها أصلاً، وبه تنتفي دلالة عدم التوقيف على الحرمة، فيكون مستحباً من باب الاحتياط .

بخلاف ما لو عارض دليل وجوبه دليل حرمة بخصوصه أيضاً، فإن أدلة الاحتياط حينئذ بالنسبة إلى دليلي الوجوب والحرمة على السواء، ولا ترد أدلته دليل الحرمة، فيكون احتمالاً الوجوب والحرمة متساويين، فلا يجري فيه الاحتياط، وذلك كما إذا شك في وجوب قتل شخص أو ضربه قصاصاً، ونحو ذلك .

١ : التهذيب ١ : ٢١٨ / ٨٣ و ٤ : ٥١٨ / ١٨٦ ، أمالي الشيخ الطوسي ٢ : ٢٣١ ، مصباح الشريعة :

٥٣ ، الوسائل ١ : ٣٤ أبواب مقدّمة العبادات ب ٥ ح ٧ ، صحيح البخاري ١ : ٢ ، سنن ابن ماجه

٢ : ١٤١٣ / ٤٢٢٧ ، سنن أبي داود ٢ : ٦٥١ ح ٢٢٠١ ب ١١ .

عائدة (٥٠)

في أنه لا يعتبر تعلق المضاف بجميع المضاف إليه تحقيقاً

مما لا ريب فيه أنه لا يعتبر في نحو: أجير يوم، ونزح يوم، وسائمة حول، و مسافرة شهر، وضرب عمرو، وتقيل زيد، ورؤية بكر، ودخول بغداد، ونحو ذلك، تعلق المضاف بجميع المضاف إليه تحقيقاً، بل يكفي التقريب، بل يتحقق الضرب والتقيل والدخول ونحوها بجزء يسير منه^١. ويوجه ذلك بالصدق العرفي لونهقصت دقيقة أو دقائق من اليوم، أو اليوم من الحول، أو الساعة من الشهر. وكذا بوقوع الضرب أو التقيل أو الرؤية على جزء.

وكثيراً ما يستشكل بأنّ الصدق العرفي لا يفيد لحمل كلام الشارع عليه؛ لأصالة تأخر الحادث، فإن مقتضى اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف إليه؛ لأنّ المضاف إليه حقيقة لغة في المجموع، فيجب انطباق العمل على جميع اليوم، والضرب على جميع الشخص، حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي.

نعم يصح ذلك على القول بتقديم العرفية على اللغوية مطلقاً، وليس

١: يعبر عن ذلك في الكتب بتخصيص العموم بالعرف أو بالعادة، ويرتب عليه: أنه لو استاجر أجيراً يعمل له يوماً مثلاً، حمل على ما جرت عليه العادة، وخرج منه زمن الأكل والشرب ونحوهما. أنظر تمهيد القواعد، قاعدة: ٧٦ و٧٩.

كذلك، كما صرّح به صاحب المدارك (أيضاً في حاشية على المدارك، كتبها)^١ في مسألة زكاة السُّلت والعُلس .

وقد يُدبّ عنه : بأنّ الوضع التركيبي غير الوضع الإفرادي، فإنّ مقتضى الوضع الإفرادي وإن كان ما ذكر، إلّا أنّ هذا مقتضى الوضع التركيبي، و لم يعلم في اللغة لمثل هذه التراكيب معنى غير المعنى العرفي، فالعمل فيها على أصالة عدم النقل لتأخّر الحادث .

وقد يورد عليه : أنّ هذا إنّما يصح فيما لم يُعلم للتركيب في اللغة معنى غير ذلك المعنى، و معنى التركيب الإضافي مثلاً في اللغة معلوم، و هو نسبة المضاف الحقيقي إلى المضاف إليه الحقيقي، كما في : غلام زيد، و دار عمرو، فإنّ معنهما : الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي، و الدار الحقيقية لعمرو الحقيقي ؛ و لم توضع الهيئة التركيبية إلّا لمجرد النسبة، فكلّ ما يزيد عن ذلك أو ينقص فهو تغيير في المعنى الحقيقي للتركيب، فيعمل فيه بأصالة تأخّر الحادث .

و دفع ذلك : أنّه قد ثبت في الأصول أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العرفية، سواء في ذلك الوضع اللغوي أو الشرعي أو العرفي ؛ فإنّ الماء لغةً موضوع لما هو الجسم المعهود عرفاً، فيصدق على حوض من الماء الخالص، و على حوض صُبّ فيه قطرات دم أو نحوها أو مزج بيسير تراب ؛ لكون الكل حقيقة واحدة عرفاً و هو المعنى المعهود، وإن اختلف في الحقيقة العقلية . و ماء الورد بهذا المعنى المعهود عرفاً، أي ما كان المعنى المعهود في العرف، و هكذا .

و على هذا فنقول : إنّ هذه القاعدة جارية في وضع الجزء الصوري للتراكيب أيضاً، فكما أنّ لفظ النزع موضوع لعمل مخصوص معلوم في العرف، و اليوم لمدة مخصوصة معلومة في العرف، كذلك هيئة تركيبهما بالإضافة-التي هي الجزء الصوري للمركب، و موضوعة لربط خاص بينهما، هو في التركيب

١ : ما بين القوسين لم يرد في 'ج' .

الإضافي : نسبة المضاف إلى المضاف إليه - موضوع لما هو هذه النسبة الخاصة عرفاً ، أي النسبة العرفية لا غير ، فكل ما يُعدّ في العرف هذه النسبة فهو المراد بالإضافة ، من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف إليه ، فإنّ الموضوع له الهيئة الإضافية : النسبة العرفية الحاصلة بين هاتين الحقيقتين ، فلا تغيير في حقيقة المضاف ولا حقيقة المضاف إليه ، بل هذا التقريب مقتضى معنى النسبة .

فإنّ التقبيل الحقيقي لزيد الحقيقي يحصل بتعلّقه بجزء منه عرفاً ، لا بمعنى أنّ زيداً الواقع في هذا التركيب يراد منه جزؤه عرفاً ، بل بمعنى أنّ النسبة العرفية التي هي معنى الجزء الصوري تحصل بذلك . ولم يعلم للجزء الصوري معنى غير ذلك لغة ، فلا يجري فيها أصالة تأخّر الحادث أصلاً ؛ إذ لم يعلم للهيئة معنى آخر سوى المصداق العرفي .

ولا يختص ذلك بالتركيب الإضافي ، بل كذلك الإسنادي والتوصيفي ، نحو : زيد مضروب ، وهذا الثور أسود إذا كان فيه نقطة بيضاء ، والقصيدة العجمية ، إذا كانت فيها ألفاظ عربية .

وهذا تحقيق دقيق يندفع به الإشكال في أكثر التراكيب ، ويخرج الفقيه عن حيص وبيص ، لم يسبقني إليه أحد ، والحمد لله .

عائدة (٥١) في بيان أنّ الألفاظ في مقام التكليف تقيّد بالعلم

قد تحقّق في موضعه أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس
الأمريّة إلّا أنّها في مقام التكليف والأحكام مقيدة بالعلم .
ولا إشكال في ذلك إذا كان التكليف أو الحكم مما يتعلّق بشخص واحد، فإنّ
المناط حينئذ يكون علمه، كما في: صلّ في الثوب الطاهر، ولا تُصلّ في
النجس، ونحوها .

وقد يكون هناك أمر واحد، ويتعلّق به حكم له تعلّق بأشخاص عديدة و
يدور بينهم، فاستشكل حينئذ فيمن يكون علمه المناط و يقيّد اللفظ بعلمه،
كعدالة الشاهدين في الطلاق، فهل المعتبر العدالة عند الزوج، أو الزوجة، أو
هما، أو الوكيل إذا وكلّ الزوج غيره في الطلاق، أو الثلاثة، أو الحاكم؟ وقد
يريد أحد تزويج المطلقة، فهل يعتبر علم من يريد التزويج أيضاً أم لا؟

ومن هذا الباب العدالة المعتبرة في الوصي، على قول مشهور قويّ، فقد
يدور الأمر بين الموصي والصغار الذين وصّي عليهم بعد كبرهم، و سائر الورثة
في بعض الأحيان، وكذا من عنده مال من الموصي و يطالب به الوصي .

ومن ذلك القبيل ما إذا تزوّج رجل بامرأة مدّعية للخلوّ عن المانع، و تزوّج

بها شخص، و علم ابنه مثلاً بأن لها زوجاً آخر، و لم يكن الابن مقبول الشهادة، إلى غير ذلك .

والتحقيق : أنّ مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية كون الحكم منوطاً بالواقع، و لما كان التكليف والحكم بمقتضى الواقع من غير اعتبار العلم تكليفاً بما لا يطاق، فُيَد بالعلم، و مقتضاه كون كل أحد محكوماً له و عليه بمقتضى علمه . فلو كان الأمر مما ليس له تعلق بغير واحد، يكون المعبر علمه، وإذا كان له تعلق بمتعدد، يعتبر علم كل أحد منهم في الحكم الذي يتعلق به دون ما يتعلق بالآخر، فيتعلق الحكم بكلٍ بمقتضى علمه ؛ لأنّ الحكم منوط بالواقع، والواقع بالنسبة إلى كل شخص هو معلومه، لأنه يعلمه واقعاً، أي إنه الواقع، فيجب عليه الحكم بمقتضاه .

والحاصل : أنّه إذا كان أمر واحد له أحكام كثيرة متعلقة بأشخاص عديدة، يعتبر علم كل أحد بذلك الأمر في الحكم المتعلق به خاصة دون حكم الآخر ؛ إذ الحكم متعلق به بنفس الأمر بحسب العلم، ولكلٍ حكم، و نفس الأمر عنده هو معلومه، فحكمه تابع له، بخلاف حكم الآخر .

فعدالة شهود الطلاق أمر له أحكام بالنسبة إلى أشخاص : كالزوج، والزوجة، و مريد الزواج، والورثة لومات الزوج المطلق، والوكيل لو وُكِّل في الطلاق، والحاكم لو وقع الترافع إليه، والزوجة الخامسة لو أراد المطلق تزوّجها بعد تطليق إحدى الأربع، إلى غير ذلك .

فنقول : إنه لو كانت الشهود عدولاً عند الزوج، تَبَيَّنُ عنه الزوجة، ولا يرث منها لومات، ولا تجب نفقتها عليه .

ولو علمت الزوجة بفسق الشهود، لا يجوز لها الزواج بزواج آخر، و لها مطالبة بالإرث لومات الزوج .

ولو علم شخص آخر بفسق الشهود، لا يجوز له تزوّج هذه الزوجة .
ولو كانت الشهود عدولاً باعتقاد الوكيل يكون الطلاق صحيحاً عنده ؛ و

لو علم الزوج فسقهم لآتين الزوجة عنه .
ولو تزوج رجل امرأة مدعية للخلو عن المانع ، و علم أبوه بوجود المانع لها ،
لا يجوز للأب النظر إليها ولا تكون محرماً له ؛ لأن قوله سبحانه : ﴿ وحلائل
أبنائكم ﴾ لا يصدق عليها عند الأب وإن صدق عند الابن .

ولو آل الأمر إلى الترافع عند الحاكم ، يجب عليه الحكم بمقتضى علمه ، و
حكمه يجري على الجميع بعد الترافع ، و علمه يقوم حيثئذ مقام علم الجميع ؛ لأنه
مقتضى نفوذ حكمه ، كما هو المجمع عليه .

ولو لم يترافع إليه ، ليس له مزاحمة واحد منهم ، إلا فيما كان من الأمور
الحسبية الواجبة عليه من باب النهي عن المنكر أو الإرشاد ، فيزاحم مع اجتماع
الشروط ، هذا مقتضى القاعدة .

ولو ثبت في موضع بدليل خارجي أن المعتبر في ذلك الأمر علم شخص
معين ، فيجب إناطة حكم الجميع بعلم ذلك الشخص فقط ، كما إذا قال الشارع :
الطلاق ما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلاً .

و ذلك كما في لباس المصلي الشروط بإباحته أو عدم غصبيته أو عدم نجاسته ،
فإننا نعلم قطعاً أن المناط علم المصلي خاصة في الإباحة و عدم الغصبية و عدم
النجاسة ، من غير اعتبار علم شخص آخر . فتصح صلاة الأجير مع الثوب الذي
يعلم بإباحته ، وإن علم المستأجر غصبيته ؛ ويصح اقتداء من يعلم غصبية ثوب
الإمام و هو لا يعلم ، إذ الثابت ليس إلا مانعية علم المصلي بالغصب أو النجاسة
عن الصلاة فيه ، فإذا لم يعلم يرتفع ما علم ما نعيته .

نعم لو كان هناك قول من الشارع : إنه لا صلاة مع الثوب الغصبي ، و لم يعلم
من الخارج أن المراد الثوب المعلوم غصبيته للمصلي . لكننا نقول بعدم جواز اقتداء
من يعلم غصبيته مطلقاً ، و هذه فائدة جلية ، والله يعلم .

عائدة (٥٢)

في بيان أصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة

قد ذكرنا في العوائد المتقدمة في أوائل الكتاب : أصالة عدم صحة ملك المعدوم ، وأصالة عدم الملكية ، إلا ما خرج منهما بدليل^١ .
ويثبت منهما : أصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة ؛ لأن الثمن يصير بالبيع ملكاً للبائع ، لأن البيع نقل ملك بعوض ملك آخر ، فلا بد أن يكون مما ثبت جواز تملكه شرعاً ، ولم يثبت في ما في الذمة على سبيل الكلية بنحو يشمل جميع أفرادها وشقوقه وصوره ، فاللازم فيه الاختصار على موضع الثبوت .
و تنفرع عليه : أصالة عدم صحة البيع بالثمن الذمي المجهول ولو لم يكن فيه غرر ؛ إذ لا دليل على صحة جعل مثل ذلك ثمناً .

و منه : ما لو دخله الجهل في قيده أو وصفه أو زمان أدائه ولو بقدر قليل .
واحتفظ بذلك الأصل ، وأجره في موارد مدة النسيئة^٢ ، و شرط الخيار ، و نحوهما ، فإن الفقيه ربما ينظر في كلمات الفقهاء في تلك المباحث ، ويرى

١ : راجع عائدة (١١) في بيان الملكية والملوكية وما يرادفهما

٢ : تقرأ في (ب، ج) : هذه النسبة .

تصانيفهم في اختلاف مدّة النسيئة^١، والخيار، والشرط ونحوها، واستدلالهم لها بالغرر والجهل، ويرى عدم لزوم الغرر في جميع الموارد، ولا يعلم وجه ضرر أمثال تلك الجهالات.

عائدة (٥٣)

في بيان معنى السفية والمجنون

اعلم أنه قد تعلقت أحكام كثيرة^١ في الكتاب والسنة وكلمات علماء الأمة بالمجنون والسفيه، كنفي الحرج، والحجر، وثبوت الولاية، وانتفاء التكليف، وعدم قبول الأقارير، ونحو ذلك. والناظر في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العنوانين، كما سيظهر لك في الجملة.

وتحقيق الحال فيهما من الأمور المهمة، فنقول وبالله التوفيق:

المجنون: من ابتلي بمرض الجنون.

والسفيه: من كانت به السفاهة.

ثم الجنون - على ما يظهر من كتب الأطباء وكلماتهم - ليس علماً لمرض شخصي معين، بل هو اسم لجميع الأمراض الدماغية الباعثة لاختلال العقل وفساده، ويعبرون عنها بفساد العقل.

والمراد بفساد العقل: أعم من أن يكون الفساد في نفس القوة العاقلة، أو في قواها الخادمة لها، كالمفكرة والخيالة وغيرهما^٢.

ولها أنواع مختلفة، وآثار متشعبة متفاوتة، ومن هنا قيل: الجنون فنون.

١: في «ج»، «ح» زيادة: إثباتاً ونقياً.

٢: أي: الأمراض الدماغية.

وبما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صرّح في كتب الفقهاء أيضاً.

قال في المسالك : وهو - أي الجنون - يتناول بإطلاقه لجميع أقسامه ، فإنّ الجنون فنون ، والجامع بينها فساد العقل كيف اتفق^١ .
وقال في الروضة البهية : الجنون فنون ، والجامع لها فساد العقل على أيّ وجه يكون^٢ .

وقال العلامة في التحرير : الجنون : هو فساد العقل^٣ .

وقال بعض مشايخنا في شرحه على النافع : الجنون : وهو فساد العقل المستقر ، الغير المستند إلى السهو السريع الزوال والإغماء العارض مع غلبة المرأة^٤ . وصرّح بذلك غيرهم أيضاً^٥ .

وأما السفاهة : فهي عبارة عن خفة العقل ونقصانه ، وعدم كماله بالنسبة إلى عامة أهل المعاش والمحاورات ، أي بالنسبة إلى العقل المحتاج إليه في طريقة المعاش والمعاملات ، والمصاحبة مع أهل المحاورات أو العادات ، كما يشهد به العرف . وصرّح به اللغويون والمفسرون .

قال في النهاية الأثرية : السفه في الأصل : الخفة^٦ .

وقال الهروي في تفسير قوله سبحانه : ﴿إِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا﴾^٧ أي : خفيف العقل^٨ .

١ : المسالك ١ : ٥٢٤ .

٢ : الروضة البهية ٥ : ٣٨٥ .

٣ : تحرير الأحكام ٢ : ٢٨ .

٤ : رياض المسائل ٢ : ١٣٤ .

٥ : كالفاضل المقداد في التنقيح ٣ : ١٧٩ ، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١ : ٦٥ كتاب النكاح

٦ : النهاية لابن الأثير ٢ : ٣٧٦ «سفه» .

٧ : البقرة ٢ : ٢٨٢ .

٨ : كتاب الغريبين (مخطوط) ٢ : الورقة ١٠٢ ، باب السين مع الفاء .

وفي القاموس: السّفَه محرّكة، وكسحاب وسحابة: خَفّة الحلم و
نقصه^١. وفيه أيضاً: الحلم بكسر: العقل^٢.

وقال في الصحاح: السفه ضدّ الحلم، أصله الخَفّة والحركة^٣.
وقال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا مِنْكُمْ لَنَا أَسْوَافًا﴾^٤: السفه:
خَفّة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل، والحلم يقابله^٥.
وقال في قوله سبحانه: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾^٦: أي الذين خَفّت
أحلامهم^٧.

وقال بعض آخر أيضاً: السفهاء في هذه الآية بمعنى خفاف العقول^٨.
وبالجمله: كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسير هذين اللفظين بما
ذكر من أنّ الجنون هو فساد العقل وضياعه وخلله واختلاله، والسفاهة: خَفّة
العقل وردائه ونقصانه وسخافته.
والعرف أيضاً يساعد على ذلك ويدل عليه؛ فإنّ كلّ من فسد عقله واختلّ
يحكم أهل العرف بكونه مجنوناً، وكلّ من خفّ عقله وردء يحكمون بكونه
سفيهاً، ويحكمون بأنّه ليس فاسد العقل ولكنّه خفيف العقل.
وقد صرّح المحقق الشيخ علي في مسألة عدم إجبار السفه على النكاح: بأنّه
بالغ عاقل^٩.

١، ٢: القاموس المحيط ٤: ٢٨٧، ١٠٠.

٣: الصحاح ٦: ٢٢٣٤.

٤: البقرة ٢: ١٣.

٥: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١: ٨٥.

٦: البقرة ٢: ١٤٢.

٧: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١: ١٩٤.

٨: الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٤٨. وفيه: والسفهاء جمع، واحده: سفه، وهو خفيف العقل من
قولهم: ثوب سفه، إذا كان خفيف النسج.

٩: جامع المقاصد ١٢: ١١٤.

وإن أردت معرفة التفرقة بين فساد العقل و خفّته و نقصه ، فقسّه بالأُمور المحسوسة و إطلاق الفساد و النقص فيها . فإنّ اللؤلؤة إذا خرجت من الصدف ، فتارة تكون فاسدة ضائعة ، إما لأجل كونها مسودة ، أو بحيث تتفتّت أجزاؤها إذا فُركت باليد ؛ و أخرى تكون غير حسنة ، نحو أن قلّ صفاؤها ، و نحو ذلك .

و انظر إلى البطيخة ، فإنها إذا كانت بحيث خرجت عن طبيعتها الأصلية ، و حدث فيها أمر مفسد لها ، كالمرارة ، أو الديدان ، أو العوّار ، يقال : إنّها فاسدة . و إذا لم يكن كذلك ولكن كانت أنقص من أمثالها من البطيخ ، إما لقلة حلاوتها أو قلة لطافتها ، يقال : إنها ناقصة أو رديئة ، سواء كان ذلك النقص لأجل عدم بلوغه ، أو أنّ الكمال في أوائل نموه ، أو لأجل كون ذاته كذلك ، كالبطايخ الغير الحلوة .

و ما كان من القسم الأول يطرح و لا يكون لها طالب ، إلّا إذا كان فساده قليلاً بحيث لا يُعبأ به أو يكون بعض أجزائها غير فاسد .

و ما كان من القسم الثاني يحفظونه و يطلبونه و إن نقصت قيمته عن الحلو اللطيف و قلّ طالبه بالنسبة إليه .

وبالجملّة : فساد العقل بأقسامه هو الجنون ، و المتّصف به هو المجنون ، إلّا إذا كان فساده قليلاً لا يدرك أو لا يلتفت إليه أهل العرف . و خفّته بالنسبة إلى عقول غالب الناس هي السفاهة ، إلّا إذا كانت الخفّة قليلة لا يلتفت إليها في العرف ، سواء كانت الخفّة لأجل عدم بلوغه حدّ الكمال كالصبيان ، أو لقصور فيه بالذات كالأبله و الأحمق .

و كما أنّ للجنون فنوناً و أقساماً و مراتب متفاوتة ، كذلك للسفاهة أنواعاً و مراحل مختلفة .

و من أفراد خفيف العقل الذي هو السفیه - هو مصطلح الفقهاء كما يأتي - و هو الذي ليس له ملكة إصلاح المال في طريق حفظه ، إذ المراد منه فاقد الملكة

لاغير المصلح^١ ولومع علمه بأنه غير صالح لأجل غرض ، ولاشك أن مثل ذلك لا يخلو عن خفة عقل أيضاً وإن لم يكن فاسد العقل .

وقسّر السفه بذلك الإمام أيضاً ، كما يأتي .

وهذا الاصطلاح أيضاً مأخوذ من اللغة ؛ لأجل أن كل من كان كذلك هو خفيف العقل لامحالة .

وقد يتوهم أن السفاهة أيضاً من أقسام فساد العقل ، ونظره إلى ما ارتكبه شاذ من المتأخرين في بحث النكاح^٢ من جعلهم السفه قسيماً للمجنون ، و إدخالهما تحت فساد العقل ، وغفل عما فعله أكثر منهم ، وأتقن^٣ من جعله قسيماً لفساد العقل ، أو التصريح بكون السفه بالغاً عاقلاً ، كما في الروضة و شرح القواعد للمحقق الشيخ علي^٤ .

وإن كان نظره إلى أن خفة العقل لا تنفك عن فساد العقل ، فهو خطأ ، فإننا نرى أن أهل العرف واللغة طراً يطلقون خفيف العقل على أبناء التسع والعشر ، ولا يطلقون فاسد العقل إلا على من كان في عقله نوع اختلال وفساد ، ومن البديهيات أنهما غير الخفة والنقصان .

وإن كان نظره إلى عرف عوام^٥ أهل هذا الزمان ، حيث لا يطلقون السفه على من لم ينقص عقله عن غالب أقرانه وأبناء سنّه وإن خف بالنسبة إلى الرجال ، فهو غير محقق جداً ؛ لأن ذلك إنما هو في بادئ النظر ، وأما عند تدقيقه فيعلم أن الأمر ليس كذلك ؛ لأنهم تراهم طراً ينفون الرشد الذي هو مقابل السفه قطعاً عن الشخص المذكور .

١ : في «ح» : المصطلح .

٢ : أنظر رياض المسائل ٢ : ٧٨ ، وكشف اللثام ١ : ١٠ كتاب النكاح ، والحدائق ٢٣ : ٢٣٩ .

٣ : في «هـ» ، «ب» ، «ج» : أيقن .

٤ : الروضة البهية ٤ : ١٠٩ ، جامع المقاصد ١٢ : ١١٤ .

٥ : في «ح» : عموم .

و أيضاً هذا الإطلاق إنما هو عند عوام العجم، الذي لا عبرة بهم في أمثال المقام، بل المعتبر ترجمته بالعجمية عندهم، لانفس اللفظ العربي .

ثم إن فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكليف الشرعي البدني والمالي، و عدم صحة الأقارير والعقود والإيقاعات بالإجماع، والضرورة، والكتاب، والسنة؛ فإن هذه الأمور متعلقة بالعقلاء، والفاقد من الشيء ليس ذلك الشيء، ففساد العقل ليس بعاقل .

و قد ورد في الأخبار المستفيضة الصحيحة: «أن الله سبحانه لما خلق العقل قال له: إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب، وبك آخذ، وبك أعطي»^١.

و المناط في معرفته صدق المجنون عرفاً، وهو إنما يكون إذا لم يكن الفساد قليلاً جداً بحيث لا يظهر لأهل العرف ولا يلتفتون إليه، فإذا كان بحيث يظهر لأهل العرف، يطلق عليه المجنون وتجري عليه أحكامه .

و إن شك في فرد منه هل هو مجنون عرفاً أم لا؟ حيث يقع التشكيك كثيراً في المصاديق العرفية، يرجع إلى العمومات، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٢ و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^٣، ونحو ذلك .

و ليس ذلك من باب الإجمال في المخصص، إذ لا إجمال في ذلك، نعم قديخفى على أهل العرف صدقه على فرد .

و يشترط في صدق المجنون كون أفعاله الرديئة ناشئة عن اختلال العقل، بأن لا يدرك قبحها، و قد تصدر من أحد أفعال رديئة ولكنه يدرك قبحها ويرتكبها؛ إما لأجل مصلحة، أو بدون اختيار لمرض، كمن يبكي طول ليله ونهاره ويعلم أنه مريض عرض له .

١ : الكافي ١ : ٢٦ / ٢٦، المحاسن : ١٩٢ / ٧٥، الوسائل ١ : ٢٧ أبواب مقدمة العبادات ب ٣ ح ١، ٢ .

٢ : آل عمران ٣ : ٩٧ .

٣ : البقرة ٢ : ٢١ .

و أما السفاهة بأقسامها، فلا تمنع شيئاً من الأحكام الشرعية، ولم يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى أمر واحد، وهو الحجر والمنع عن التصرفات المالية في بعض أقسامها، إذ ليس في الشريعة في حق^١ المجنون والسفيه بمعنى المفسد للمال دليل يثبت له حكماً أو ينفيه، وكذا السفية المفسد لا دليل فيه يمنع غير تصرفاته المالية.

بيان ذلك: أن للعقل مراتب غير محصورة، فإن أصل العقل أمر، وكمال أمر، وكمال كماله أمر، إلى أن ينتهي إلى أكمل العقول وهو عقل خاتم الأنبياء ﷺ، كما ورد في الحديث المروي في محاسن البرقي: «إن الله سبحانه قسّم العقل مائة جزء، فأعطى محمداً ﷺ تسعة وتسعين جزءاً، ثم قسّم بين العباد جزءاً واحداً»^٢.

فَعقله المقدس أكمل العقول، ثم يتنزل إلى أن ينتهي إلى عقول غالب الناس المتوجهين في الدنيا بأمور المعاش، أو مع المعاد.

فمن مراتبه: ما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل، قال: «ما عبده الرحمان واكتسب به الجنان» قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل»^٣، يعني العقل الذي له نوع من الكمال.

ولذا قال أبو جعفر عليه السلام في رواية أبي الجارود: «إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»^٤.

و قال أبو عبد الله عليه السلام في رواية سليمان الديلمي: «إن الثواب على قدر

١: في «ج» زيادة: غير. ولا إشكال فيما أثبتناه من باقي النسخ، لأجل أن المراد المجنون بمعنى المفسد للمال، والسفيه بمعنى المفسد للمال.

٢: المحاسن ١: ٨/١٩٢، بحار الأنوار ١: ٦/٩٧.

٣: الكافي ١: ٣/١١، المحاسن ١: ١٥/١٩٥، بحار الأنوار ١: ٨/١١٦.

٤: الكافي ١: ٧/١١، المحاسن ١: ١٦/١٩٥، بحار الأنوار ١: ٣/١٠٦، الوسائل ١: ٢٨ أبواب مقدّمة

العبادات ب ٣ ح ٣.

العقل»^١، يعني: أنه لما كانت العقول متفاوتة كمالاً ونقصاناً، فتقع الدقة في الحساب والتكاليف والثواب على مراتب العقول، فالأقوى عقلاً أشدّ تكليفاً وأكثر ثواباً.

وإلى بعض مراتبه أشير في رواية الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر عنده أصحابنا وذكر العقل، قال: فقال: «لا يعبأ بأهل الدين من لا عقل له»^٢.

وهذه المراتب وإن أوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب وفي الثواب، ولكن لا تختلف باختلافها التكاليف العامة والأحكام الشرعية المتعلقة بعامة الناس، بل المناط فيها هو أصل العقل الخالي عن الخلل والضياع والفساد وإن كان خفيفاً ناقصاً بالنسبة إلى بعض، وكل ناقص بالنسبة إلى ما فوقه سفيه، كما ورد في شارب الخمر أنه سفيه^٣، وفي العالم المنهمك في الدنيا أنه سفيه^٤، وغير ذلك^٥.

ولكن السفيه المطلق عرفاً ولغة لا يطلق إلا على من خفّ عقله بالنسبة إلى غالب الناس، البالغة عقولهم إلى كمالها بحسبهم^٦ من أهل المعاش والعادات؛ فمن نقص عقله عنهم يسمّى سفيهاً مطلقاً، سواء كان النقص لأجل عدم البلوغ حد الكمال، كما في أوائل البلوغ، وهو كالبطيخة التي كانت في بدء نشؤها وحلاوتها ولم تبلغ بعد حد كمالها. أو كان لأجل نقص وخفة في نفس عقله

١: الكافي ١: ٨/١١، الوسائل ١: ٢٨ أبواب مقدّمة العبادات ب ٣ ح ٤.

٢: الكافي ١: ٣٢/٢٧.

٣: الكافي ٥: ١/٢٩٩، وج ٦: ٩/٣٩٧، تفسير العياشي ١: ٢٢٠/٢٢، الوسائل ١٣: ٢٣٠ أبواب

أحكام الوديعة ب ٦ ح ١، وص ٤٣٤ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٨، وب ٤٦ ح ٢، وج ١٧:

٢٤٨ أبواب الاشارة المحرمة ب ١١ ح ٥.

٤: لم نثر على هذا المضمون في المصادر الحديثية.

٥: وفي أبواب الوسائل المشار إليها في هامش (٣) أطلق السفيه على النساء ومن لا يوثق به وغيرهما.

٦: في النسخ: البالغين عقولهم إلى كماله تحسبهم.

بحيث يستمر على ذلك ، وهو كالبطيخة التي لاحتلاوة لها ولالطافة ، فميزان السفاهة المطلقة و عدمها هو عقل غالب أهل المعاملات والمحاورات والعادات من حيث إنهم أهل لذلك .

وتوهم متوهم : أنّ الميزان في كل صنف هو أغلب النفوس في ذلك الصنف ، فالسفيه من الذكور الذي أكمل خمس عشرة سنة هو الذي خفّ عقله بالإضافة إلى أغلب أفراد هذا الصنف ، والسفيهة من الأنثى ممن أكملت تسع سنين هي التي قلّت عقلها بالنسبة إلى أغلب أفراد هذا الصنف .

فيقال : إنّ البالغة تسع سنين على قسمين : قسم يكون على ما فيه أغلب أفراد هذا الصنف من العقل والفطنة ، والآخر قلّ عقله بالإضافة إلى أغلب أفراد . والأول لا يقال لها إنّها سفیهة ، فلا ولاية للحاكم في تزويجها ، بل هي مستقلة ، بخلاف الثاني ، فإنّ له ولاية عليها . وهذا المعنى الثاني هو الذي أريد من السفه المدخول تحت فاسد العقل ^١ .

أقول : لا يخفى أنّ للعقل المحتاج إليه في الرسوم والعادات والمعاش والمحاورات حداً إذا نقص عنه يقال : إنه خفيف العقل ، أو قليل العقل ، أو ناقص العقل على سبيل الإطلاق ؛ فإنه يقال للذكور والإناث المذكورين : فلان طفل خفيف العقل ، أو قليل العقل ، أو ناقص العقل ، أو مضيع للمال ، وإذا كان كذلك يكون سفیهة ؛ لأنّ السفاهة لغة وشرعاً لم تفسّر بغير هذين المعنيين ، ولا يفيد أغلب أفراد هذا الصنف إذا كان جميع أهل الصنف أو غالبهم أخفّاء العقول .

ولولا ذلك لما صحّ صدق خفيف العقل أو قليله على ابن ستّ سنين إذا لم يكن أقلّ عقلاً من أبناء سنّه . وفساده ظاهر ، ونحن نرى أهل العرف يقولون للأطفال الذين في بادئ بلوغهم : لم يكمل بعد عقلهم ، أو بعد

١ : أي : الذي ادخله البعض تحت فاسد العقل وجعله قسيماً للمجنون . راجع ص ٥١٧ .

قليلُ العقل .

وإذا قيل له ذلك وكانت السفاهة هي خفة العقل وقلته، فلم لا يكون سفيهاً؟ بل نرى جميع أهل العرف يقولون: فلان ليس برشيد، أو لم يبلغ رشده، والرشد ضد السفاهة إجماعاً.

نعم لما تداول في هذه الأزمنة عند العوام إطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفاً للآخر، قديتأمل الغافل في ذلك.

ولو صح ما ذكره لزم جواز تزويج بنت تسع سنين المساوية لأقرانها في العقل بدون الولي؛ ولو بلغت عشرين سنة وكانت على هذا القدر من العقل، بل ولو أكثر، إذا لم تكن مساوية لأقرانها من بنات عشرين سنة، احتاجت في التزويج إلى الولي؛ وفساده ظاهر.

ثم لهذا النقص أيضاً مراتب غير محصورة وأنواع متكررة: فمن ضعفاء العقول من يضحك كثيراً في غير موقعه، ومنهم من يتكلم بكلمات مستهجنة، ومنهم من ينظر بأنظار غير مرغوبة، وهكذا، ومنهم من يصرف المال في مصارف غير لائقة بحاله من غير درك عدم لياقته وفساده، وليست له ملكة إصلاح المال وحفظه، بل له ملكة التضييع والإفساد؛ ومنهم من ليس له ملكة إصلاح العيال، ومنهم من ليس له ملكة إصلاح الأولاد، وهكذا. وكل ذلك لا يخلو عن خفة عقل ونقصان فيه وإن اختلفت آثاره.

وقد يكون له مرتبة من السفاهة، ولكن يصلح المال أشد إصلاح، ويحفظه أكد حفظ، ويشعر به ما ورد في رواية عبدالله بن سليمان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن الله سبحانه، جلّ وعزّ، وسّع في أرزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا أن الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة»^١.

وجميع هؤلاء الأصناف داخلون تحت التكاليف الشرعية، ومتساوون مع

غيرهم في الأحكام الفرعية من الشرعية والوضعية، إلا خفيف العقل الذي ليست له ملكة إصلاح المال أو له ملكة إفساده، فإنه محجور عليه شرعاً من التصرفات المالية، ولا تجوز له العقود والإيقاعات المتعلقة بالمال بدون إذن الولي، ولا تُسمع منه الأقارير المالية^١ أو المستلزمة لصرف المال، بالإجماع والأخبار والآية، فهذا النوع من السفية مخصوص بهذا الحكم.

فالسفيه المحجور عليه في التصرفات المالية: هو الذي يصرف الأموال في غير الأغراض الصحيحة عند العقلاء غالباً بالنسبة إلى حاله، بحيث يُعاب على ذلك عرفاً وغالباً، ولذا فسّر الفقهاء جميعاً السفية المذكور في كتاب الحجر بهذا المعنى.

قال العلامة في القواعد: وأما الرشد فهو كيفية نفسانية تمنع من إفساد المال و صرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء^٢.

وقال أيضاً: وأما السفية فهو الذي يصرف أمواله في غير الوجه الملائم لأفعال العقلاء^٣.

وقال في الشرائع: أما السفية فهو الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة^٤.

وقال في الخلاف: والمبذّر سفيه^٥.

وفي التنقيح: لاشك أن المفهوم من الرشد عرفاً هو إصلاح المال وعدم الانخداع في المعاملات^٦.

وفي التحرير: الرشد هو الصلاح في المال^٧.

١: في «هـ»، «ب»: المانعة.

٢، ٣: قواعد الأحكام ١: ١٦٨، ١٦٩.

٤: شرائع الإسلام ٢: ١٠٩.

٥: الخلاف ٢: ٧٣، المسألة ٧ من كتاب الحجر.

٦: التنقيح الرائع ٢: ١٨١.

٧: تحرير الأحكام ١: ٢١٨.

وقال في النافع : السفية هو الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة ، فلوباع والحال هذه لم يَمْضِ بيعه ، ويصح طلاقه وظهاره وإقراره بما لا يوجب مالاً^١ .

وقال في الكفاية : وأما السفية فهو الذي يضيع المال ، أولاً يصلحه ، أو يصرفه في غير الأغراض الصحيحة اللائقة بحاله ، على وجه يكون شيء من ذلك عن ملكة راسخة .

إلى أن قال : ولوباع السفية لم يَمْضِ بيعه وهبته وإقراره بالمال ، ويصح طلاقه وخلعه ، وإقراره بالنسب إذا لم يوجب النفقة ، وبالقصاص^٢ .

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء ، بل هي متطابقة على ذلك .

وقد فسر السفية بهذا المعنى في بعض الروايات أيضاً .

ففي موثقة عبد الله بن سنان : «وجاز أمره إلا أن يكون سفياً أو ضعيفاً» ، فقال : وما السفية؟ فقال : «الذي يشتري الدرهم بأضعافه» ، قال : وما الضعيف؟ قال : «الأبله»^٣ .

وفي صحيحة عيص ، قال : سألت عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال : «إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع»^٤ .

وفي رسالة الفقيه عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قول الله عز وجل : ﴿فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم﴾^٥ ، قال : «إناس الرشيد حفظ المال»^٦ . ثم هذا التفسير من الفقهاء وفي الأخبار للسفيه وغير الرشيد ، يمكن أن

١ : المختصر النافع : ١٦٥ .

٢ : كفاية الأحكام : ١١٢ - ١١٣ .

٣ : التهذيب ٩ : ١٨٢ / ٧٣١ ، الوسائل ١٣ : ٤٣٠ أبواب أحكام الوصايا ٤٤ ح ٨ .

٤ : الفقيه ٤ : ١٦٤ / ٥٧٢ ، التهذيب ٩ : ١٨٤ / ٧٤٠ ، الوسائل ١٣ : ٤٣٢ أبواب أحكام الوصايا

ب ٤٥ ح ١ .

٥ : النساء ٤ : ٦ .

٦ : الفقيه ٤ : ١٦٤ / ٥٧٥ ، الوسائل ١٣ : ٤٣٣ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٦ .

يكون مرادهم منه : السفية المحجور عليه في التصرفات المالية ، المراد في قوله سبحانه : ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^١ ، وفي قوله : ﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رِشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^٢ ، فيكون ما ذكره بياناً للسفية المخصوص لا مطلق السفية ، ويكون عرفهم في السفية متطابقاً مع عرف اللغويين من كونه هو خفيف العقل .

ويمكن أن يكون هذا اصطلاحاً و عرفاً منهم خاصة ، حيث إن السفية المختلف في بعض الأحكام لغيره هو هذا النوع ، فكثرة استعمال السفية فيه أوجبت حصول حقيقة عرفية خاصة لهم فيه .

والمُلَخَّص : أنه لاشك في أن معنى السفية في اللغة هو خفيف العقل و ناقصه ، ولا في أن السفية الذي حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال و مضيعه ، فإما يكون معنى السفية واحداً ، وهذا التعريف المصطلح يكون للسفية المحجور عليه في المال ، أو يكون له إطلاقان : أحدهما اللغوي ، والآخر العرفية الخاصة للمتشرعة ، والأمـر في ذلك هين جداً .

و ملخص الكل : أن المجنون هو فاسد العقل و ضائعه . والسفية : هو خفيف العقل و ناقصه ، أو ذلك مع من له ملكة إفساد المال ، أو من ليس له ملكة إصلاحه . والأول محط رفع التكاليف و عدم تعلق الأحكام الشرعية أو الوضعية . والثاني ليس له أثر في الأحكام الشرعية أو الوضعية إلا بعض أصنافه الذي هو من ليس له ملكة إصلاح المال ، فيتعلق به الحجر في التصرفات المالية .

و من لم يتحقق الحال في المقام قد يحصل له الخلط في الأحكام ، أو في التعبير . هذا الفاضل الهندي في شرح القواعد في شرح قول المصنف : (ولاية الحاكم تختص في النكاح على البالغ فاسد العقل) قال : بجنون أو سفه^٣ . فإنه

١ : النساء ٤ : ٥ .

٢ : النساء ٤ : ٦ .

٣ : كشف اللثام ١ : ١٠ كتاب النكاح .

جعل فساد العقل على قسمين: جنون، وسفه. و مثله بعض مشايخنا في شرحه على النافع في شرح قول المصنف: (وتثبت ولايتهما- أي الأب والجد- على البالغ مع فساد عقله) قال: السفه أو الجنون^١. وعلى هذا يكون للسفه إطلاقان أو ثلاثة: فاسد العقل من غير جنون، و خفيف العقل، أو هو مع المبذر أيضاً.

ولكن ذلك ينافي ما صرح به جماعة- كما مر- من أن الجنون أقسام يجمعها فساد العقل^٢. وما ذكره في الروضة، حيث زاد «أو سفهاً» بعد قوله: من بلغ فاسد العقل^٣.

ويرده أيضاً عدم ورود تفسير السفاهة بذلك المعنى في كلام لغوي، ولا فقيه، ولا في خبر.

مع أنه مع قطع النظر عن ذلك نقول: الفاسد العقل الذي ليس بجنون، ما الدليل على ثبوت الولاية عليه، مع أنه ليس للسفيه بهذا المعنى، ولا لهذا المعنى بنفسه- لو لم يكن جنوناً- في الأخبار ولا سائر الأدلة الشرعية عين أو أثر؟ إلا أن يكونا حملاً فساد العقل على المعنى الأعم من الجنون وخفة العقل الموجبة لعدم إصلاح المال أيضاً، وظناً ولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه أيضاً.

أو يكون مرادهما من الولاية أعم من اختيار التزويج وإيقاع النكاح مستقلاً، و من توقف نكاح المرأة على إذنه- كما هو كذلك في السفيه بمعنى المبذر- كما هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح، حيث قال أولاً: و ثبتت ولايتهما- أي الأب والجد- على البالغ المجنون إذا اتصل جنونه بالصغر عند الأصحاب. ولو طرأ الجنون بعد البلوغ والرشد، ففي ثبوت الولاية لهما أو

١: رياض المسائل ٢: ٧٨.

٢: راجع ص ٥١٤، وانظر المسالك ١: ٥٢٤، والروضة البهية ٥: ٣٨٥، وتحرير الاحكام ٢: ٢٨.

٣: الروضة البهية ٥: ١١٨.

للمحاكم قولان.

ثم قال بعد كلام: وفي ثبوت الولاية للأب والجد والمحاكم في السفه المتصل بالصغر قولان، أما في الطارئ بعد البلوغ والرشد، فالمشهور أنها للمحاكم.

ثم قال بعد كلام: والمحجور عليه للتبذير لا يجوز له أن يتزوج إلا مع الاضطرار، فلو وقع كان العقد فاسداً، وإن اضطر إلى التزويج، جاز للولي أن يأذن له مقيداً بمراعاة المصلحة، سواء عين الزوجة أم لا.

إلى أن قال: وهل يجوز له المبادرة إلى النكاح بدون إذن الولي مع إمكانه؟ فيه وجهان. ولو تعذر إذن الحاكم جاز له التزويج بدونه، مقتصرأ على ما يليق به بمهر المثل فما دونه^١. انتهى.

بل صرح بذلك الشهيد الأول في نكت الإرشاد في مسألة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفه، حيث قال: والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل أو سفهاً، لا بمعنى إجبار السفه، بل بمعنى توقفه على إذن الوصي^٢.

وكذا الفاضل الهندي في شرح القواعد، حيث قال في شرح قول المصنف: (لا ولاية للوصي إلا على من بلغ فاسد العقل) قال: بجنون أو سفه مع الحاجة، للضرورة.

إلى أن قال: ولذا ثبتت الولاية عليه للمحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير، إلا أن الولاية على السفه بمعنى وجوب استئذانه، ويمكن إرادة الولاية الإجبارية، فيراد بفساد العقل المجنون خاصة^٣. انتهى.

وفي شرح قول المصنف: (لا ولاية في النكاح إلا على ناقص، بصغر أو جنون أو سفه أو رق) قال: إلا أن الولاية على السفه إنما هي بمعنى توقف نكاحه

١: كفاية الأحكام: ١٥٦.

٢: غاية المراد: ١٨٠.

٣: كشف اللثام ١: ١٠.

على الإذن بخلاف الباقي^١.

وفذلكة المقام: أنّ هاهنا أمرين موجبين للآثار الشرعية، أحدهما: الجنون،
وثانيهما: السفه بمعنى التبذير وإفساد المال.

والأول رافع للتكاليف، والثاني مانع من التصرفات المالية.

وأما الراسطة بينهما فلا حكم له في الشرع، ولادليل على كونه مؤثراً في
إثبات أو نفي، سواء سمّيته سفهاً أو فساد عقل أو غير ذلك.

فمن ذكر السفه قسيماً^٢ للجنون في أقسام فساد العقل، فإن جعل فساد
العقل أعم من الخفة، فلا مُشاحّة في الاصطلاح وإن كان في ثبوت حكم الجنون
له نظر.

وإن جعل فساد العقل غير الخفة والسفه بمعنى التبذير، وجعله قسمين:
الجنون والسفه، فنطالبه بالدليل على ثبوت ما أثبتته له، وكونه مورداً للحكم
الشرعي نفيّاً أو إثباتاً. وحمل لفظ السفه في بعض الأخبار على ذلك بمجرد
الاحتمال، لا يصلح دليلاً لإثبات الحكم لها.

ومن جعل السفه قسيماً للجنون في إثبات الولاية عليه من غير إدخاله في
فساد العقل، فإن أراد غير الخفة والتبذير، يرد عليه ما ذكر أيضاً؛ وإن أراد هذا
المعنى، فإن أراد بثبوت الولاية في النكاح عليه توقف صحته على إذنه، لا أن
يكون له الولاية في الإيقاع استقلالاً، فهو كذلك، وإن أراد الاستقلال، فعليه
الاستدلال، والله المسدّد في كل حال.

١: كشف اللثام ١: ١٢.

٢: في «ب»: قسماً.

عائدة (٥٤)

في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية

اعلم أنّ الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام، وهم الملوك والولاة والحكام، ويدهم أزمّة الأمور، وسائر الناس رعاياهم والمولّى عليهم.

وأما غير الرسول وأوصيائه، فلا شك أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولّاه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد أوصيائه، على أحد في أمر. وحيثذ فيكون هو ولياً على من ولّاه فيما ولّاه فيه.

والأولياء كثيرون، كالفقهاء العدول، والآباء، والأجداد، والأوصياء، والأزواج، والموالي، والوكلاء، فإنهم الأولياء على العوامّ، والأولاد، والموصى له، والزوجات، والمماليك، والموكّلين، ولكن ولايتهم مقصورة على أمور خاصة على ما ثبت من ولاية الأمر.

ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء، فإنّ أحكام كلّ من الباقيين المذكورة في موارد مخصوصة من كتب الفروع.

والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكّام في زمان الغيبة، والنوّاب عن الأئمة، وأنّ ولايتهم هل هي عامّة فيما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام

الأصل، أم لا؟ وبالجملّة في أن ولايتهم فيما هي؟
فإنّي قد رأيت المصنّفين يُحيلون كثيراً من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة و
يؤلّونه فيها، ولا يذكرون عليه دليلاً، و رأيت بعضهم يذكرون أدلة غير تامّة، و
مع ذلك كان ذلك أمراً مهماً غير منضبط في مورد خاص.

وكذا نرى كثيراً من غير المحتاطين من أفاضل العصر و طلاب الزمان إذا
وجدوا في أنفسهم قوّة الترجيح والاقتدار على التفرّيع، يجلسون مجلس
الحكومة و يتولّون أمور الرعيّة، فيفتنون لهم في مسائل الحلال والحرام، و
يحكمون بأحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم، كنبوت الهلال ونحوه، و
يجلسون مجلس القضاء والمرافعات، و يُجرون الحدود والتعزيرات، و
يتصرّفون في أموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغيّاب، و يتولّون أنكحتهم، و
يعزلون الأوصياء، و ينصبون القوّم، و يقسمون الأخماس، و يتصرّفون في المال
المجهول مالكة، و يؤجرون الأوقاف العامّة، إلى غير ذلك من لوازم الرئاسة
الكبرى.

و نراهم ليس بيدهم فيما يفعلون دليل، و لم يهتدوا في أعمالهم إلى
سبيل، بل اكتفوا بما رأوا و سمعوا من العلماء الأطياب، فيفعلون تقليداً بلا
اطّلاع لهم على محطّ فتاويهم، فيهلكون و يهلكون، أذن الله لهم أم على الله
يفترون؟!.

فرايت أن اذكر في هذه العائدة الجليّة وظيفة الفقهاء، و ما فيه ولايتهم، و
من عليه ولايتهم على سبيل الأصل والكلية.

ولنقدّم أولاً شرطاً من الأخبار الواردة في حق العلماء الأبرار، المعيّنة
لمناصبهم و مراتبهم، ثم نستتبعه بما يستفاد منها كلية، ثم نذكر بعد ذلك بعض
موارد هذه الكلية.

فهاهنا مقامان :

المقام الأول :

في ذكر الأخبار اللاتقة بالمقام :

فنقول : إن الأخبار في ذلك كثيرة جداً ، إلا أننا نذكر شرطاً منها .

الأولى : ما ورد في الأحاديث المستفيضة ، منها صحيحة أبي البخري ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : « العلماء ورثة الأنبياء »^١ .

الثانية : رواية إسماعيل بن جابر ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : « العلماء أمناء »^٢ .

الثالثة : مرسلة الفقيه ، قال أمير المؤمنين عليه السلام : « قال رسول الله ﷺ : اللهم ارحم خلفائي ، قيل : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال : الذين يأتون بعدي و يروون حديثي و سنتي »^٣ ، ورواه في معاني الأخبار ، وغيره أيضاً .

الرابعة : رواية علي بن أبي حمزة ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، و فيها : « لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها »^٤ .

الخامسة : رواية السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ، قيل : يا رسول الله ﷺ و ما دخولهم في الدنيا ؟ قال : أتباع السلطان ، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم »^٥ .

١ : الكافي ١ : ٣٢ / ٢ ، بصائر الدرجات ١ : ١٠ / ١ ، الاختصاص : ٤ ، بحار الأنوار ٢ : ٩٢ / ٢١ ،

الوسائل ١٨ : ٥٣ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٢ .

٢ : الكافي ١ : ٣٣ / ٥ ، مستدرک الوسائل ١٣ : ١٢٤ أبواب ما يكتسب به ب ٣٥ ح ٨ .

٣ : الفقيه ٤ : ٣٠٢ / ٩١٥ ، معاني الأخبار : ٣٧٤ ، عيون أخبار الرضا (ع) ٢ : ٣٧ / ٩٤ ، الوسائل ١٨ :

١٠٠ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٧ .

٤ : الكافي ١ : ٣٨ / ٣ ، الوافي ١ : ١٤٨ / ٦٣ ، الوسائل ٢ : ٩٢٤ أبواب الدفن ب ٨٨ ح ١ و ٢ .

٥ : الكافي ١ : ٤٦ / ٥ ، الوافي ١ : ٢١٣ / ١٤٨ ، مستدرک الوسائل ١٣ : ١٢٤ أبواب ما يكتسب به ب ٣٥

ح ٨ ، بسند آخر .

السادسة: ما رواه في جامع الأخبار، عن النبي ﷺ أنه قال: «أفتخر يوم القيامة بعلماء أمتي فأقول علماء أمتي كسائر الأنبياء قبلي»^١.

السابعة: المروي في الفقه الرضوي أنه قال: «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل»^٢.

الثامنة: المروي في الاحتجاج في حديث طويل، قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصابيح الدجى؟ قال: «العلماء إذا صلحوا»^٣.

التاسعة: المروي في المجمع عن النبي ﷺ أنه قال: «فضل العالم على الناس كفضلي على أدناهم»^٤.

العاشرة: المروي في المنية أنه تعالى قال لعيسى: «عظم العلماء و اعرف فضلهم، فإني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين، كفضل الشمس على الكواكب، وكفضل الآخرة على الدنيا، وكفضلي على كل شيء»^٥.

الحادية عشر: المروي في كنز الكراجكي عن مولانا الصادق عليه السلام أنه قال: «الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك»^٦.

الثانية عشر: التوقيع الرفيع المروي في كتاب إكمال الدين بإسناده المتصل، والشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج، وفيها: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^٧.

١: جامع الأخبار: ٣٨، الفصل العشرون في العلم.

٢: فقه الرضا عليه السلام: ٣٣٨.

٣: الاحتجاج ٢: ٢٦٤.

٤: مجمع البيان ٩: ٢٥٣ أوردها في تفسير قوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ المجادلة ٥٨: ١١.

٥: منية المريد: ١٢١.

٦: كنز الفوائد ٢: ٣٣.

٧: كمال الدين ونظام النعمة ٢: ٤٨٣/٤، الغيبة: ١٧٦، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١- أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

الثالثة عشر: ما رواه الإمام في تفسيره عليه السلام عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أشدّ من يتم اليتيم يتم انقطع عن إمامه، لا يقدر على الوصول إليه ولا يدري كيف حكمه فيما يُبتلى به من شرائع دينه، فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا فهدى الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا، كان معنا في الرفيق الأعلى».

قال: «و قال علي عليه السلام: مَنْ كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي حبّونه به، جاء يوم القيامة و على رأسه تاج من نور يضيء لأهل تلك العرصات».

إلى أن قال: «وقال الحسين بن علي عليه السلام: مَنْ كفل لنا يتيماً قَطَعَتْهُ عَنَّا مُحْتَنًا باستئارنا، فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتى أرشده و هداه، قال الله سبحانه: أيها العبد الكريم المواسي أنا أولى منك بهذا الكرم، اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر».

إلى أن قال: «وقال موسى بن جعفر عليه السلام: فقيه واحد يتفقّد يتيماً من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلّم من علومنا، أشدُّ على إبليس من ألف عابد».

إلى أن قال: «ويقال للفقهاء: أيها الكافل لأيتام آل محمد - صلى الله عليه وآله - وآله أجمعين - الهادي لضعفاء محبّيه و مؤاليه، قف حتى تشفع في كل مَنْ أخذ عنك أو تعلّم منك».

إلى أن قال: «وقال علي بن محمد عليه السلام: لولا مَنْ يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين إليه والدالّين عليه»، إلى أن قال: «لما بقي أحدٌ إلا ارتدّ عن دين الله، أولئك هم الأفضلون عند الله عزّ وجلّ»^١.

الرابعة عشر: رواية أبي خديجة، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً،

فتحاكموا إليه^١.

الخامسة عشر: رواية أخرى له: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإني قد جعلته قاضياً»^٢.

السادسة عشر: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله، و علينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله»^٣.
السابعة عشر: ما روي عن النبي ﷺ في كتب الخاصة والعامة أنه قال: «السلطان وليّ من لا وليّ له»^٤.

الثامنة عشر: ما رواه الشيخ الجليل [أبو] محمد الحسن بن علي بن شعبة في كتابه المسمّى بتحف العقول، عن سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام، والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها: «وذلك بأنّ مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله و حرامه»^٥ الحديث.

التاسعة عشر: ما رواه في العلل بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في حديث قال فيه: «فإن قال: فلم وجب عليهم معرفة

١: الفقيه ٣: ١/٢، التهذيب ٦: ٥١٦/٢١٩، الكافي ٧: ٤/٤١٢، الوسائل ١٨: ٤ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥.

٢: التهذيب ٦: ٨٤٦/٣٠٣، الوسائل ١٨: ١٠٠ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٦.
٣: الكافي ١: ١٠/٦٧، و ٧: ٥/٤١٢، الفقيه ٣: ١٨/٥، التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠١، الاحتجاج ٢: ١٠٦، الوسائل ١٨: ٩٨ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

٤: سنن أبي داود ٢: ٥٦٦/٢٠٨٣، سنن الترمذي ٢: ١١٠٨/٢٨٠، سنن ابن ماجه ١: ٦٠٥/١٨٧٩-١٨٨٠ وأوردها في تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٢، ومسالك الأحكام ١: ٤٥٣، والحدائق ٢٣: ٢٣٩، ورياض المسائل ٢: ٨١.

٥: تحف العقول: ٢٣٨، الوافي ١٥: ١٧٩ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي النسخ محمد بن الحسن، و هو سهو.

الرسول ، والإقرار بهم ، والإذعان لهم بالطاعة؟

قيل له : لأنه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون به مصالحهم ، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى ، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً ، لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم ، يؤدي إليهم أمره ونهيه وأدبه ، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم ، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارّهم ، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته ، لم يكن في مجيء الرسول منفعة ولا سدّ حاجة ، ولكان إتيانه عبثاً بغير منفعة ولا صلاح ، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء .

فإن قال : فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟

قيل : لعل كثيرة : منها : أن الخلق لما وقفوا على حدّ محدود ، وأمروا أن لا يتعدوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم ، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلاّ بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم ؛ لأنه إن لم يكن ذلك كذلك ، لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره ، فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد وقيم فيهم الحدود والأحكام .

ومنها : أنّا لانجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقيم و رئيس لما لا بدّ لهم من أمر الدين والدنيا ، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ، ولا قوام لهم إلاّ به ، فيقاتلون به عدوّهم ، ويقسمون به فيئهم ، و يقيم لهم جمعهم و جماعتهم ، و يمنع ظالمهم عن مظلومهم .

ومنها : أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً ، لدرست الملة ، وذهب الدين ، وغيّرت السنّة والأحكام ، ولزاد فيه المبتدعون ، ونقص منه الملحدون ، وشبهوا ذلك على المسلمين ؛ لأنّا قد وجدنا الخلق منقوصين ، محتاجين ، غير كاملين ، مع اختلاف فهم واختلاف أهوائهم ، و تشتّت أنحائهم ، فلو لم يجعل لهم قيماً حافظاً لما جاء به الرسول ، لفسدوا على نحو ما بيّناه ، وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان ، وكان في

ذلك فساد الخلق أجمعين»^١

المقام الثاني :

في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أمور الناس ، و ما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية ، فنقول وبالله التوفيق :

إنّ كلية ما للفقهاء العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران :

أحدهما : كلّ ما كان للنبي والإمام-الذين هم سلاطين الأنام و حصون الإسلام-فيه الولاية و كان لهم ، فللفقيه أيضاً ذلك ، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما .

وثانيهما : أنّ كل فعل متعلّق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه ، إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه ، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به .

أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع ، أو نفي ضرر أو إضرار ، أو عسر أو حرج ، أو فساد على مسلم ، أو دليل آخر .

أو ورود الإذن^٢ فيه من الشارع و لم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن-أي واحد لا بعينه-بل علم لابدئية الإتيان به أو الإذن فيه ، و لم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه ، فهو وظيفة الفقيه ، وله التصرف فيه ، والإتيان به .

أما الأول : فالدليل عليه بعد ظاهر الإجماع-حيث نصّ به كثير من الأصحاب^٣ ، بحيث يطهر منهم كونه من المسلّمات-ما صرّحت به الأخبار

١ : علل الشرائع : ٢٥٢-٢٥٤ ، بتفاوت .

٢ : في «ب» : الأمر .

٣ : انظر : التنقيح الرائع ١ : ٥٩٦ ، والروضة البهية ٢ : ٤١٧ ، والرياض ٢ : ٣٨٨ ، والمسالك ١ : ٣٥٢ ، ورسالة صلاة الجمعة (رسائل المحقق الكركي) ١ : ١٤٢ ، وإيضاح الفوائد ١ : ٣٩٨ ، ومجمع الفائدة والبرهان ٧ : ٥٦٧ ، وكشف الغطاء : ٤٢٠ .

المتقدمة من كونه وارث الأنبياء، وأمين الرسل، وخليفة الرسول، و
حصن الإسلام، و مثل الأنبياء وبمزلتهم، والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم،
و أنه المرجع في جميع الحوادث، و أن على يده مجاري الأمور والأحكام، و أنه
الكافل لأيتامهم الذين يراد بهم الرعية.

فإن من البديهيات التي يفهمها كل عاميّ وعالم ويحكم بها: أنه إذا قال نبيّ
لأحد عند مسافرتة أو وفاته: فلان وارثي، ومثلي، وبمزلتي، وخليفتي، و
أميني، وحجتي، والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم،
ويده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيتي، أن له كل ما كان لذلك
النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأتمته، بحيث لا يشك فيه أحد، ويتبادر منه ذلك.
كيف لا؟ مع أن أكثر النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين،
المستدل بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنين لولاية جميع ما للنبي
فيه الولاية، ليس متضمناً لأكثر من ذلك، سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم:
أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس
كفضل الله على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية^١.

وإن أردت توضيح ذلك: فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية و
أراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلاً عن
جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي،
والحاكم من جانبي، وحجتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى
يده مجاري أموركم وأحكامكم.

فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كل ما كان للسلطان في أمور رعية تلك
الناحية؟ إلا ما استثناه، وما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولا شك ولا شبهة.

١: تفسير الإمام العسكري: ٣٤٤، المحجة البيضاء ١: ١٦، بحار الأنوار ٢: ٢٥-٢٤؛ سنن الترمذي ٤:

ولا يضر ضعف تلك الأخبار بعد الانحياز بعمل الأصحاب، وانضمام بعضها ببعض، و ورود أكثرها في الكتب المعتمدة .

وأما الثاني : فيدل عليه بعد الإجماع أيضاً أمران :

أحدهما : أنه مما لا شك فيه أن كل أمر كان كذلك لا بدّ وأن ينصب الشارع الرؤف الحكيم عليه والياً وقيماً ومتولياً، والمفروض عدم دليل على نصب معين، أو واحد لابعينه، أو جماعة غير الفقيه .

و أما الفقيه، فقد ورد في حقه ما ورد من الأوصاف الجميلة والمزايا الجليلة، وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه .

وثانيهما : أن بعد ثبوت جواز التولّي له، وعدم إمكان القول بأنه يمكن أن لا يكون لهذا الأمر من يقوم له، ولا متول له، نقول :

إن كل من يمكن أن يكون ولياً ومتولياً لذلك الأمر ويحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً من المسلمين أو العدول أو الثقات، ولا عكس، و أيضاً كل من يجوز أن يقال بولايته يتضمن الفقيه .

وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمناً لثبوت ولاية الغير، سيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين، وأفضلهم، والأمين، والخليفة، والمرجع، وبهده الأمور، فيكون جواز تولّيه وثبوت ولايته يقينياً، والباقون مشكوك فيهم، تُنفى ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالأصل المقطوع به، وكذا الوجوب الكفائي فيما يثبت الأمر به وجوبه .

فإن قلت : هذا يتمّ فيما يثبت فيه الإذن والجواز، و أما فيما يجب كفاية فالأصل عدم الوجوب على الفقهاء .

قلنا : الوجوب الكفائي عليهم أيضاً مقطوع به، غاية الأمر أنه يشك في دخول غيرهم أيضاً تحت الأمر الكفائي وعدمه، والأصل ينفيه .

فإن قيل : الأصل عدم ملاحظة خصوصيتهم .

قلنا : الأصل عدم ملاحظة جهة العموم أيضاً، مع أن إثبات الجواز كافٍ لنا

ولامعارض له، ثم يثبت له الوجوب فيما يجب بالإجماع المركب .
ولتكن هاتان الكليتان نصب عينيك وبين يديك، تُجريهما في جميع
المقامات الفرعية والموارد الجزئية، ويندرج تحتها جميع ما ذكره الفقهاء في
المسائل الشخصية، ولا حاجة إلى ذكر الأنواع والأصناف من تلك الأمور بعد
الإحاطة بما ذكر .

إلا أنا نذكر بعض أنواع هاتين الكليتين، لما فيها من الأدلة الخاصة، أو
الفروع اللازم بيانها، أو لبيان ورود الإذن والأمر من الشارع فيه .
وقد ذكر بعض تلك الأمور الشهيد في قواعده، قال ما خلاصته : قاعدة
في ضبط ما يحتاج إلى الحاكم : كل قضية وقع النزاع فيها في إثبات شيء أو
نفيه أو كفيته، وكل أمر فيه اختلاف بين العلماء، كثبوت الشفعة مع الكثرة، أو
احتيج فيه إلى التقويم، كالأرش وتقدير النفقات، أو إلى ضرب المدة،
كالإيلاء والظهار، أو إلى الإلقاء، كاللعان، وما يحتاج إليه القصاص نفساً أو
طرفاً، والحدود والتعزيرات، وحفظ مال الغائب، كالودائع واللقطات^١ .
انتهى .

ثم نقول : إنَّ من الأمور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم الولاية فيه
كثيرة، يعلم مواردها ما ذكر، ونذكر هنا بعضها :
فمنها : الإفتاء .

فلهم ولايته، وعلى الرعية وجوب اتباعهم في فتاويهم، وتقليدهم في
أحكامهم، وهي ثابتة بكل من الأمرين الكليين المذكورين .
ويدل عليه أيضاً من الأخبار المتقدمة بخصوصه المروي عن تفسير
الإمام عليه السلام^٢، ومقبولة عمر بن حنظلة^٣ .

أما الأولى : فلدلالتها على ترغيب العالمين بعلومهم إلى هداية الجهال

١ : القواعد والفوائد ١ : ٤٠٥ قاعدة ١٤٧ .

٢ : المتقدمتان في ص ٥٣٣ و ٥٣٤ .

بالشريعة، وحثهم على إخراجهم من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي أعطوه، وعلى مواساتهم مع أيتام الأئمة، الذين هم الجهال بالشريعة، من علومهم التي سقطت إليهم، وعلى تفقدهم الجهال وتعليمهم من علومهم، وعلى تكفلهم لأيتام آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين، وهدايتهم الضعفاء، ودعوتهم إلى العلوم، ودلالتهم عليها.

وبشوت الجواز بل الرجحان يثبت الوجوب الكفائي بالإجماع، بل الضرورة، كما يثبت بذلك أيضاً وجوب اتباع الناس لهم فيما دعوهم، وهدوهم، وواسوهم، ودلوهم.

فإن قيل: المصرح به في تلك الرواية الترغيب في تعليم علومهم، ومن أين يعلم أنه ما استنبطه هؤلاء العلماء هو علوم الأئمة؟

قلنا: لاشك أن المراد أن علومهم بحسب علم العالم، أي ما يعلمه أنه من علومهم، إذ إرادة غير ذلك تكليف بما لا يعلم بل بما لا يطاق، فيكون المعنى: من علومنا بحسب علمه، ولاشك أن علوم العلماء علوم الأئمة عليه السلام بزعم العلماء و بحسب علمهم.

فإن قيل: لانسلّم أن ما يعلمونه إنما هو من العلوم، فإن مستنبطاتهم ليست علماً، وإنما هي ظنون يجب العمل بها لأجل الخمصة.

قلنا: الظن المنتهي إلى العلم علم، فإنه إذا ظن وجوب السورة لأجل خبر واحد، و علم حجية الخبر بالدليل القطعي، يعلم وجوب السورة؛ وأما الظن الغير المنتهي إلى العلم، فهو ليس مما يتكلم فيه.

فإن قيل: هو حجة في حقه وحق مقلديه بعد ثبوت وجوب تقليده عليهم، فهو معلوم و علم في حقه دون حق الغير.

قلنا: هذا تخليط واشتباه، كيف مع أن المظنون من الخبر الواحد هو وجوب السورة مطلقاً دون وجوبها عليه خاصة، والمعلوم من الأدلة العلمية هو حجية الخبر الواحد، إما مطلقاً أو لكل من كان مثله، لالهذا الشخص بخصوصه، فإنه

لادليل على حجيته مخصوصاً بهذا الشخص .
وعلى هذا فيعلم هذا : أن خبر الواحد واجب العمل مطلقاً ، ويظن من
الخبر أن السورة واجبة كذلك ، فيعلم وجوب السورة كذلك .
نعم لما لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره ، فيحتاج جواز اتباع علمه
للغير أو وجوبه إلى دليل ، وهذا الخبر وما يؤدي مؤداه من أدلة جواز التقليد أو
وجوبه دليل على حجية علمه لمن يقلده أيضاً .
ومحط دلالة الثانية : عموم قوله : «فاذا حكم بحكمنا» ، فإنه لا يمكن أن
يكون المعنى إذا حكم بما هو معلوم عند سامعه أنه حكمنا ، إذ لا يكون حينئذ حاجة
إلى قبول قول الغير والرجوع إليه ، بل تنتم الحديث - الدالة على اختلاف الخبر -
صريحة في جهل السامع بالحكم ، فيكون المعنى : إذا حكم بحكم ينسب إلينا ، أو
ما هو حكمنا باعتقاده ، يجب القبول . وليس المراد بالحكم خصوص ما يكون بعد
الترافع ، لأعميته لغة وعرفاً ، وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه .
ومنه يظهر إمكان الاستدلال بروايتي أبي خديجة ؛ لأن القضاء أيضاً بمعنى
الحكم .

ويدل على المطلوب أيضاً أخبار أخر كثيرة : كالمروي في الأمالي بإسناده عن
رسول الله ﷺ أنه قال : «يرفع الله - أي بالعلم - أقواماً ، فيجعلهم في الخير قادة ،
تقتبس آثارهم ، ويهتدى بفعالهم ، وينتهى إلى آرائهم»^١ .
والمروي في عوالي اللآلي عن بعض الصادقين عليه السلام : «إن الناس أربعة : رجل
يعلم ، وهو يعلم أنه يعلم ، فذاك مرشد حاكم فاتبعوه»^٢ .
ورواية محمد بن مسلم ، المروية في الكافي ، وفيها : «فتعلموا العلم من
حملة العلم»^٣ .

١ : أمالي الطوسي ٢ : ١٠٢ .

٢ : عوالي اللآلي ٤ : ٧٩ / ٧٤ . وفيه : فذاك عالم فاتبعوه .

٣ : الكافي ١ : ٢ / ٣٥ ، الوافي ١ : ٧٤ / ١٥٧ .

والمروي في الاحتجاج عن مولانا الكاظم عليه السلام أنه قال : « فقيه واحد ينقذ
يتيماً من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه أشد على إبليس
من ألف عابد »^١.

وفيه أيضاً عن أبي محمد العسكري عليه السلام : « فأما من كان من الفقهاء صائناً
لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن
يقلدوه »^٢.

ويدل عليه أيضاً : مفاهيم الأخبار المستفيضة الناهية عن الإفتاء بغير علم ، و
من غير العلم بالناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والمبينة لصفات المفتي ، و
أمر الأئمة ببعض أصحابهم بالإفتاء ، و أمر الناس بالرجوع إليهم .

والأخبار المتكررة المتضمنة : لأن الله سبحانه لا يدع الأرض خالية من عالم
يعرف الناس حلالهم وحرامهم ، ولثلاث تلتبس عليهم أمورهم ، كما في رواية
عبدالله العامري عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « ما زالت الأرض إلا والله فيها الحجة
يعرف الحلال والحرام ويدعو إلى سبيل الله »^٣.

والمروي في إكمال الدين عنه عليه السلام أيضاً ، قال : « إن الله تبارك وتعالى لم يدع
الأرض إلا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ، ولولا ذلك لالتبست على المؤمنين
أمرهم »^٤.

والحجة والعالم فيهما لا يحملان على الإمام المعصوم الغائب ؛ لأنه لا يعرف
الناس مسائلهم ، ولا يدعوهم إلى سبيل الله ، ولا يبين لهم أمورهم .

ويدل على المطلوب أيضاً : الإجماع القطعي ، بل الضرورة الدينية ، بل
ضرورة جميع الأديان ، فإن الكل قد أجمعوا على إفتاء العلماء للعوام ، وعلى

١ : تفسير الإمام العسكري عليه السلام : ٢٢٢/٣٤٣ ، الاحتجاج ٢ : ١٧٠ ، منية المريد : ١١٧ .

٢ : الاحتجاج ٢ : ٢٦٣ .

٣ : الكافي ١ : ١٧٨/٣ .

٤ : كمال الدين : ١١/٢٠٣ .

ترك الإنكار في تقليد غير العلماء لهم من غير مانع لهم من الإنكار، بل ترغيبهم عليه وذمهم على تركه .

بل هذا أمر واضح لكل عامي حتى النسوان والصبيان؛ لأنهم يرجعون فيما لا يعلمون إلى العلماء . وليس علم كل عامي بأن ما لا يعلمه من أحكام الله يجب أخذه من العالم، أضعف من علمه بوجوب الصلاة وكونها مثلاً أربع ركعات . ويدل عليه أيضاً: أنه لا شك أن الرسول ﷺ مبعوث إلى العالم والعامي، وليس بعثه مقصوراً على العلماء، وأن أحكامه مقررّة للفريقين من غير تفرقة بينهما .

ولا شك أيضاً أنه لم يقرر هذه الأحكام لكل أحد حتى من لم يتمكن من الوصول إليها وتحصيلها بعد السعي والاجتهاد، ولم يخصصها أيضاً بمن وصلت إليه هذه الأحكام من دون سعي وفحص .

بل أتى بها وأمر بالفحص عنها فحصاً تاماً، بمعنى أننا أمرنا بالفحص عن أحكام الرسول؛ بل وجوب هذا الفحص مما يحكم به العقل القاطع، فمن وصل إليه بعد الفحص فهو حكمه، وإلا فهو معذور، فكل من العلماء والعوام بالفحص مأمور، وفي تركه غير معذور .

ثم إن الفحص تارة يكون بالفحص عن مأخذها ومداركها واستنباطها منها بعد فهم المراد منها، وعلاج معارضتها، ورفع اختلالاتها، ورفع شبهاتها، ونحو ذلك .

وأخرى بالفحص عن فعل ذلك .

ومن البديهيات القطعية: أن أمر غير العلماء في زمان من الأزمنة بالفحص بالطريق الأول يوجب العسر الشديد والخرج العظيم واختلال أمر المعاش وتعطيل أكثر الأمور، سيما بعد مرور الدهور .

فغير العلماء الذين يسهل لهم الاجتهاد ينحصر طريق فحصهم - المكلفين به في جميع الأزمنة - بالسؤال عن فحص بالطريق الأول، فيكون واجباً عليه .

و قد يتوهم : أن المرجع في التقليد إلى إفادته الظن .
و قد بينا فسادَه في كتاب مناهج الأحكام^١ .

فوائد :

الأولى :

اعلم أن هاهنا مسألتين :
إحدهما : ثبوت ولاية الإفتاء للفقهاء و وجوب الإفتاء عليه كفاية .
والثانية : وجوب التقليد على العامي .
وكلتاهما متلازمتان ، و جميع الأدلة المذكورة تثبت المسألتين و أدلة لهما .
والمسألة الأولى متضمنة لحكم الفقيه ، فيجب عليه الاجتهاد فيه .
والثانية لحكم العامي ، و حيث لا يجوز التقليد له في هذه المسألة لاستلزامه الدور ، يجب عليه فيها الاجتهاد بنفسه أيضاً ، و عمله في تلك المسألة باجتهاده .
و قد يتكلم فيها الفقهاء لأجل تحصيلهم العلم بحكم العامي ، و لتقرير حال الإجماع فيها ؛ بل قد يحتاج الفقيه إليها أيضاً ، حيث يضطر إلى التقليد لضيق الوقت عن الاجتهاد ونحوه .

و من ثم أن مستند الفقيه في المسألتين هو الأدلة المذكورة بأجمعها .
و أما مستند المقلد ، ففي الغالب هما الدليلان الأخيران ، أي : دليل الإجماع ، و دليل بقاء التكليف ؛ و أما غيرهما ، فليس من شأن غالب المقلدين الاستناد إليه ؛ لتوقفه على إثبات حجية الآحاد ، و علاج المعارضات ، و الاجتهاد في وجوه الدلالات و نحوها .

الثانية :

كما يجب على العامي الاجتهاد في هذه المسألة ، يجب عليه الاجتهاد في

١ : مناهج الأحكام : ٣٠٢ . منهاج : يشترط في المفتي الاجتهاد .

تعيين الفقيه الذي يقلّده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والأخباري، والحي والميت، والأعلم وغيره، والمتجزئ والمطلق. وطريق اجتهاده فيه سهل، لا صعوبة فيه، ذكرناه في منهاج تقليد الأموات من كتاب منهاج الأحكام^١، ولم نذكره هنا؛ لخروجه عما نحن بصدده.

الثالثة:

مورد وجوب الإفتاء والتقليد هو الذي يفهمه الفقيه من قول الشارع وينسبه إليه، ويستنبط إرادته من الأمور المتعلقة بالدين الفرعي، سواء كان حكماً شرعياً، أو وضعياً، أو موضوعاً، أو محمولاً، أو متعلقاً له، استنباطياً أو غير استنباطي من حيث هو موضوع أو محمول أو متعلق للحكم الديني، لا مطلقاً وبالجملة كلّ ما يخبره من الأمور الفرعية الدينية.

مثلاً: إذا استنبط الفقيه أنّ الخمر نجسة، وأنّ هذه الخمر هي العصير العنبي، وأنّ نجاستها عبارة عن كونها واجب الاجتناب في الصلاة، فيجب إفتاؤه بذلك، ويجب على مقلّده تقليده في ذلك. فيقلّده في تعيين الموضوع وهو الاختصاص بالعصير العنبي، وفي معنى المحمول وهو كونه واجب الاجتناب في الصلاة، وفي الحكم وهو ثبوت المحمول للموضوع.

ولا يجوز للمفتي حوالة المقلّد في فهم الخمر والنجاسة إلى العرف أو اللغة ولو كانا مخالفين لما فهمه، بعد فهمه أنّ مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبي، ومن النجاسة ما ذكر، إلّا إذا استنبط أنّ مراد الشارع أيضاً هو المعنى العرفي، فيفتي بأنّ الخمر العرفي نجسة عرفاً.

ولو فهم المقلّد من الخمر معناً عرفياً، لا يفيد في هذا المقام؛ إذ لعل للفقيه دليلاً على التجوّز، أو اختلاف العرفين، أو غير ذلك.

وإن علم المقلّد أنّه ليس للفقيه قرينة ولا دليل على هذا التعيين، وأنّ معه

يجب الرجوع إلى العرف، يكون هو بنفسه مجتهداً في هذه المسألة .
نعم لو لم يكن الخمر متعلقة لحكم من الشارع، يعمل المقلّد فيه بما فهم .
وكذا إذا حكم الفقيه بأنّ إناء الذهب غير جائز الاستعمال، وفسّر الإناء بما
يشمل المكحلة وظرف المرأة؛ والاستعمال بما يشمل رؤية الوجه في المرأة أيضاً،
فإنه يجب على المقلّد قبول الحرمة فيما فسّره به، ولا يجوز له أن يقول: لا تقليد
في الموضوع؛ لشمول جميع الأدلة لهذا الاستنباط أيضاً، لأنه إخبار عن قول
الشارع .

نعم لو قال الفقيه: إنّ مراد الشارع الإناء والاستعمال العرفيين، يجب على
المقلّد قبوله .

ولو اختلفا حيثنّذ في فهم المعنى العرفي، لا يجب فيه التقليد؛ لأنه ليس
إخباراً عن قول الإمام، بل قال: إن الإمام حرّم الإناء العرفي، ولكنّي أفهم أن
العرف يحكم بكون ذلك إناء، فهذا اختلاف فيما نسب إلى العرف .
ولو قال المقلّد: إنّني أعلم أنّ مراد الشارع الإناء العرفي، فهو نفسه يكون
مجتهداً في هذه المسألة .

وبالجملة: الثابت من الأدلة هو وجوب الإفتاء والتقليد في جميع ما يحكيه
عن الشارع وينسب إليه من الأمور الشرعية الفرعية من حيث هو هو .
وأما غير ذلك فلا يجب على الفقيه فيه الإفتاء ولا على المقلّد القبول ما
لم يكن حكماً في مقام التخاصم والتنازع، فلا يقبل قوله في غير مقام المرافعة في
رؤية الهلال، ووقوع النجاسة في هذا الإناء، ووقوع التذكية على ذلك الجلد،
ونحو ذلك مما ليس فيه إخبار عن قول الشارع؛ لعدم دليل عليه . فإنّ الأخبار إنّما
هي واردة في أحكام الأئمة وعلومهم، وقضاياهم ونحو ذلك، ولا يشمل شيء
منها مثل رؤية الهلال .

وبالجملة: جميع الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء وحكمهم واردة فيما
يتعلق بالدعاوي والقضاء بين الخصوم، والفتوى في الأحكام الشرعية .

ولايتوهم شمول قوله : « حكمنا » في المقبولة له ؛ لأنّ كون مثل ذلك من أحكامهم ممنوع جداً .

و أما قوله في التوقيع : « وأما الحوادث الواقعة » إلى آخره ، ففيه أنّ الثابت منه وجوب الرجوع إليهم ، وهو مسلّم ، والكلام فيما يحكم به الفقيه حينئذ ، فإنه لا شك في أنه إذا ثبت عند الفقيه الهلال مثلاً ، وأفتى بوجوب قبول قوله فيه أيضاً لكون فتواه كذلك ، يجب القبول ، وإنما الكلام فيما يفتي به .

ولا يدل الرجوع إليهم أنهم إذا قالوا : ثبت عندنا الهلال ، يجب الصوم أو الفطر ، بل هذا أيضاً واقعة حادثة ، فيجب الرجوع فيها ، بأن يسأل عنه أنّه إذا ثبت ذلك عندك فما حكمنا ؟

والإجماع والضرورة أيضاً غير متحقق فيه ، والدليل العقلي المتقدم أيضاً لا يجري في غيره ؛ إذ مأخذ هذه الأمور ليس منحصر بالأدلة الشرعية ، الموجب وجوب التفحص عنها العسر والخرج أو التقليد .

إلّا أنّ ما ذكرنا في القسم الثاني إنّما هو من باب الأصل ، ويمكن أن يوجد في مورد جزئي دليل على وجوب قبول قول الفقيه ، كما استدل له في مسألة رؤية الهلال بصحيحة محمد بن قيس^١ ، ولكنها غير تامّة كما ذكرناه في موضعه .

الرابعة :

اعلم أنّ أهل زمان الغيبة بين مجتهد ، وغير مجتهد .
و مرادنا من المجتهد : من كانت له ملكة الترجيح ، وقوة الاستنباط من مظان الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

ولا شك في جواز التقليد للثاني ، بل وجوبه فيما لم يحتط فيه ، بل في أصل الاحتياط أيضاً .

و أما الأول : فإمّا اجتهد في المسألة فعلاً ، أو لا .

١ : الكافي ٤ : ١٦٩ / ١ ، الفقيه ٢ : ١٠٩ / ٤٦٧ ، الوسائل ٧ : ١٩٩ أبواب أحكام شهر رمضان ب ١٦٦ ح ١ .

فعلى الأول : لايجوز له التقليد إجماعاً ، ولا يدخل تحت شيء من أدلته أيضاً ، كما سيظهر وجهه .

وعلى الثاني : فإمّا لا يتمكن من الاجتهاد لمانع ، من ضيق وقت أو فقد شرط ونحوه ، أو يتمكن .

فعلى الأول : فالظاهر جواز التقليد ، بل وجوبه له ، لكثير من الأخبار المذكورة ، بل للإجماع والدليل العقلي .

وعلى الثاني : لايجوز له التقليد ، بل يجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط بعد اجتهاده فيه ، وكأنه إجماعي أيضاً ؛ لأصالة عدم حجية قول الغير ، وعدم كونه حكماً في حق الغير ، وعدم ثبوت الإجماع فيه ، وعدم جريان الدليل العقلي ، لإمكان الرجوع إلى الأدلة الشرعية له .

ولايتوهم شمول بعض الأخبار لمثل ذلك أيضاً ؛ لأنها بين ما لاعموم فيه ولا إطلاق يشمل مثل ذلك ، وبين ضعيف غير منجبر في المقام ، أو متضمن للعوام ، أو الضعفاء ، أو الجاهل ، أو نحو ذلك مما لا يصدق على مثل ذلك الشخص ، أو غير معلوم صدقه ، أو مشتمل على أمر دال على الوجوب ، المتنفي في حق مثل ذلك قطعاً ، فيرجع إلى التخصيص .

وتوهم إمكان إجراء الاستصحاب في حقه ضعيف ؛ لتغير الموضوع ، و معارضته مع استصحاب حال العقل .

ولمسألة الإفتاء والتقليد فروع أخر مذكورة في كتب الأصول .

الخامسة :

لا بد للفقهاء المفتي أن يعلم ما يجب فيه الإفتاء عليه وما لا يجب .

فنقول : الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء في بلد المستفتي أو في مكان لا يتعسر الوصول إليه ، إما واحد ، أو متعدد .

فإن كان واحداً، فإما يكون وقت السؤال وقت الحاجة إلى السؤال - إما من جهة كونه وقت العمل ، أو من جهة عدم إمكان السؤال وقته مع العلم بأنه يحتاج إليه في وقت - أو لا يكون .

فعلى الثاني لا يجب على المفتي الجواب ؛ للأصل .

وعلى الأول : يجب الإفتاء إن اجتهد فيه ، والاجتهاد ثم الإفتاء إن لم يجتهد ، إذا اتسع الوقت للاجتهاد ، إن كان السؤال مما يجب على المستفتي علمه أو يتضرر بجهله . وبالجمل : إذا كان السؤال عن واجباته ومحرماته ، أو عما يدفع الضرر الحاصل به عن نفسه ، كما إذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن .

ويستحب الجواب إن كان من المستحبات ، بل سائر الفتاوى أيضاً ؛ لكونه تعليماً لمسلم وجواباً عن سؤاله .

ولا يجب الإفتاء في غير ما ذكر من أنواع المعاملات والإيقاعات مما لا يجب تعلمه ، فلا يجب الجواب عن سؤال من يسأل عن مسقطات خيار الغبن إذا أراد إيقاع المعاملة بوجه يسقطه مثلاً ، ونحو ذلك .

وإن كان متعدد - أي باعتقاد المستفتي - فإن علم المفتي إصابته في ذلك الاعتقاد ، لا يجب عليه الإفتاء عيناً أيضاً ، بل يجب كفاية وإن قال المستفتي أنا أريد تقليدك ، إلا فيما إذا تعين له تقليده .

وكذلك إن علم خطأه مع عدم تقصيره ، وإن كان له تنبيهه على خطئه من باب الإرشاد والهداية .

وإن كان لأجل تقصيره في السعي ، يجب عليه الإفتاء ؛ لأنه يكون الجواب عليه واجباً عينياً .

وإن لم يعلم خطأه أو إصابته واحتمل كونه مصيباً ، لا يجب عليه الإفتاء أيضاً .

وإن تعدد المفتون ولم يعرفهم المستفتي ، بل اعتقد الانحصار ، يجب عليه

أحد الأمرين : من الإفتاء ، أو الإرشاد إلى غيره إن قلنا بالاكتفاء في معرفة المجتهد بإخبار مجتهد آخر .

و خلاصة المقال : أنه كل ما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب ، فإن وجب على الأول السؤال من ذلك عيناً ، يجب عليه الجواب كذلك ، وما يجب فيه عليه من أحد الفقيهين ، يجب عليه الجواب كفاية .

و كذا ما يتضرر المستفتي بجهله يجب عليه الجواب إما عيناً أو كفاية ، ولا يجب في غير ذلك .

و دليل الكلّ الإجماع ، مضافاً في الأولين إلى قوله سبحانه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^١ .

والمروي في الصافي عن النبي ﷺ أنه قال : «من سئل عن علم يعلمه فكتمه ، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار»^٢ .

و رواه في إحقاق الحق أيضاً هكذا : «من علم علماً و كتمه ، أُلجمه الله يوم القيامة بلجام من النار»^٣ .

و ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : «قرأت في كتاب علي عليه السلام : إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال»^٤ .

والأخيرة مخصوصة بالواجبات ؛ لأنها التي أخذ العهد على الجهال بطلبها .
و أما ما تقدمها وإن كانت عامة ، إلا أن صدق الكتمان في الآية الشريفة على

١ : البقرة ٢ : ١٥٩ .

٢ : تفسير الصافي ١ : ١٨٩ .

٣ : إحقاق الحق : ٤ .

٤ : الكافي ١ : ٤١ / ١ ، الوافي ١ : ١٨٥ / ١١٢ .

سكوت فقيه عن رأيه في مستحب، أو مباح، أو معاملة، غير معلوم، سيما بعد انتشار الجميع في كتب الأحاديث والفقه، من العربية والفارسية، فإن المنهي عنه: الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص.

والروايتان اللاحقتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومهما.

ومع ذلك روى في الكافي بإسناده عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «دخل رسول الله المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل، قال: ما هذا؟ ف قيل: علامة، فقال: وما العلامة؟ قالوا: أعلم الناس بأنساب العرب، و وقائعها، و أيام الجاهلية، والأشعار العربية.

قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله: ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه.

ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة^١.

وفسرت الآية المحكمة: بأصول العقائد التي براهينها الآيات المحكمات، والفريضة العادلة: بفضائل الأخلاق، و عدالتها كناية عن توسطها، والسنة القائمة: بشرايع الأحكام و مسائل الحلال والحرام.

وروى أيضاً بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «وجدت علم الناس كله في أربع: أولها أن تعرف ربك، والثاني أن تعرف ما صنع بك، والثالث أن تعرف ما أراد منك، والرابع أن تعرف ما يخرجك عن دينك»^٢.

والمراد من الأول واضح، و من الثاني: علم النفس الإنسانية و صفاتها، وما يعود إليه من النشأة الأخروية، وما يوجب شكر المنعم. و من الثالث: الفضائل النفسانية، والأوامر الشرعية. و من الرابع: الرذائل والنواهي.

و يخرج من هاتين الروايتين كثير مما تعمه الروايتان المرسلتان المتقدمتان، بل

١: الكافي ١: ١/٣٢، الوافي ١: ١/١٣٣.

٢: الكافي ١: ١/٥٠، الوافي ١: ١/١٣٥.

يمكن أن يقال بعدم خلو المعاني الثلاثة المذكورة في الرواية الأولى عن إجمال، ولأجله يدخل الإجمال في العمومات أيضاً، فتأمل.
ومنها: القضاء.

فلهم ولاية القضاء والمرافعات، وعلى الرعية الترافع إليهم وقبول أحكامهم.

ويدل على ثبوتها لهم- مع الإجماع القطعي، بل الضرورة، والقاعدتان الكليتان المتقدمتان- المروي عن كنز الكراجكي، والتوقيع الرفيع، ومقبولة ابن حنظلة، وروايتا أبي خديجة، المتقدمة جميعاً في صدر العائدة^١، والمروي عن العوالي، المتقدم في الإفتاء^٢.

ورواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلين اتفقا على عدلين، جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يقضى الحكم؟ فقال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^٣.

ورواية النميري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيتفقا على رجلين، إلى أن قال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه»^٤.

والظاهر وجوب القضاء على الفقيه؛ للإجماع، فإن اتحد في البلد فعيناً، وإلا فكفاية، على التفصيل المتقدم في التقليد.

ولا يصير باختيار المدعي أحد المجتهدين واجباً عينياً عليه وإن كان الاختيار مع المدعي، للأصل، إلا أن يكون بحيث لا يجوز له الرجوع إلى الآخر.

١: المتقدمتان في ص ٥٣٢ و ٥٣٣.

٢: تقدم في ص ٥٤١.

٣: الفقيه ٣: ١٧/٥، التهذيب ٦: ٨٤٣/٣٠١، الوسائل ١٨: ٨٠ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٠.

٤: التهذيب ٦: ٨٤٤/٣٠١، الوسائل ١٨: ٨٨ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٥.

ومنها: الحدود والتعزيرات.

واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقهاء في زمن الغيبة.

فذهب الشيخان^١ إلى ثبوتها له، واختاره الديلمي^٢، والفاضل في كتبه^٣،
والشهيديان^٤، وصاحب المهذب^٥، وصاحب الكفاية^٦، والشيخ الحر^٧، بل
أكثر المتأخرين^٨.

ونسب إلى المشهور، بل ادعى بعضهم عليه الإجماع في مسألة عمل
الحاكم بعلمه في حقوق الله^٩.

ونقل عن الحلبي منعها^{١٠}.

وظاهر الشرائع والنافع التردد^{١١}.

والأول: هو الحق؛ للقاعدتين المتقدمتين، مضافتين إلى رواية حفص بن
غيث، المنجبر ضعفها- لو كان- بالشهرة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من يقيم
الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»^{١٢}.

١: الشيخ المفيد في المقنعة: ٨١٠، والشيخ الطوسي في النهاية: ٧٣٢.

٢: المراسم: ٢٦١.

٣: قواعد الأحكام ١: ١١٩، تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٩، تحرير الأحكام ١: ١٥٨.

٤: الشهيد الأول في اللمعة الدمشقية: ٤٦، والشهيد الثاني في الروضة البهية ٢: ٤١٧، والمسالك
١: ١٦٢.

٥: المهذب البارع ٢: ٣٢٨.

٦: كفاية الأحكام: ٨٣.

٧: وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٨، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ب ٢٨.

٨: كفخر المحققين في إيضاح الفوائد ١: ٤٠٠، والفاضل المقدادي في التنقيح الرائع ١: ٥٩٧،
والفاضل الهندي في كشف اللثام ٢: ١٤٩، وصاحب الرياض فيه ٢: ٣٨٩.

٩: كصاحب رياض المسائل فيه ٢: ٣٨٩.

١٠: السرائر ٢: ٢٤.

١١: شرائع الإسلام ١: ٣٤٤، المختصر النافع: ١٣٩.

١٢: الفقيه ٤: ١٧٩/٥١، التهذيب ١٠: ١٥٥/٦٢١، الوسائل ١٨: ٣٣٨ أبواب مقدمات الحدود
ب ٢٨ ح ١.

و تؤيده رواية أبي مريم، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام: أن ما أخطأت القضاة في دم أو قطع، فعلى بيت مال المسلمين»^١.

ورواية أبي عقبة، الواردة في حكاية أبي عبد الله عليه السلام مع غيلان قاضي ابن هبيرة، وفيها: «يا غيلان ما أظن ابن هبيرة وضع على قضائه إلا فقيهاً»، قال: أجل، قال: «يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟» قال: نعم، قال: «وتفرق بين المرء وزوجه؟» قال: نعم، قال: «وتقتل؟» قال: نعم، قال: «وتضرب الحدود؟» قال: نعم، قال: «وتحكم في أموال اليتامى؟» قال: نعم^٢. الحديث. وقد يستدل أيضاً بالإطلاقات، مثل قوله سبحانه: ﴿فاقطعوا﴾^٣ وقوله عزّ شأنه: ﴿فاجلدوا﴾^٤ ونحوهما.

ويمكن الخدش فيه بعدم معلومية شمول تلك الخطابات لمثل الفقهاء. وهل ذلك لهم على سبيل الوجوب أو الجواز؟
الظاهر من القائلين بشبوت الولاية لهم الأول، حيث استدلوا بإطلاقات الأوامر، و بإفضاء ترك إجراء الحدود إلى المفسد، و صرّحوا بوجوب مساعدة الناس لهم، وهو كذلك؛ لظاهر الإجماع المركب.
وقول أمير المؤمنين عليه السلام في رواية ميثم- الطويلة- التي رواها المشايخ الثلاثة، الواردة في حدّ الزنا: «وإنك قد قلت لنبيك ﷺ فيما أخبرته به من دينك: يا محمد ﷺ من عطل حدّاً من حدودي فقد عاثدني و طلب بذلك مضادتي، اللهم وإني غير معطل حدودك، ولا طالب مضادتك، ولا مضيع أحكامك»^٥ الحديث.

١: الكافي ٧: ٣٥٤/٣، التهذيب ١٠: ٨٠١/٢٠٣، الوسائل ١٩/١١١ أبواب دعوى القتل ب ٧ ح ١، عن أبي جعفر عليه السلام. وأوردها في الفقيه ٣: ١٦/٥ عن الأصمعي بن نباتة بتفاوت يسير.

٢: الكافي ٧: ٤٢٩/١٣.

٣: المائة ٥: ٣٨.

٤: النور ٢٤: ٤٢٧.

٥: الكافي ٧: ١٨٥/١، الفقيه ٤/٢٢/٥٢، التهذيب ١٠: ٢٣/٩، الوسائل ١٨: ٣٧٧ أبواب حدّ الزنا ب ١٦ ح ١.

ويمكن الاستدلال بعموم هذه الرواية على نفس ثبوت هذه الولاية أيضاً للفقهاء .

ثم ما ذكر وإن اختص بالحدود ولكن يتعدى إلى التعزيرات بالإجماع المركب، مضافاً إلى أن الظاهر دخول التعزيرات في الحدود أيضاً .
ومنها : أموال اليتامى .

وثبوت ولايتها للفقهاء الجامعين لشرائط الحكم والفتوى إجماعي ، بل ضروري ، وحكاية الإجماع وعدم الخلاف فيه مستفيضة ، بل متواترة .
ويدل عليه أولاً : الإجماع القطعي .

وثانياً : الآية الشريفة ، وهي قوله سبحانه : ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن ﴾^١ دلّت على جواز قرب ماله بالتي هي أحسن لكل أحد من الناس ، ومنهم الفقهاء ، فيجوز لهم قطعاً .

وكذا يجوز قرب غيرهم مع إذن الفقيه أيضاً كذلك ، وأما بدونه فجوازه من الآية غير معلوم ؛ لجواز أن يكون الأحسن كونه مع إذن الفقيه الذي بيده مجاري الأمور ، والمرجع في الحوادث ، والحجة والحاكم والقاضي من جانب الإمام ، وأمين الرسول ، وكافل الأيتام ، وحسن الإسلام ، ووارث الأنبياء وبمنزلتهم ، وأعلم بوجوه التصرف ، بل يظهر منه عدم جواز قرب الغير بدون إذنه .
وثالثاً : القاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين .

وبيانها : أنه لا شك ولا ريب في أن الصغير ممنوع عن التصرف في ماله شرعاً ، إجماعاً ونصاً ، كتاباً وسنة .

فإما لم ينصب من جانب الله سبحانه أحد لحفظ أمواله وإصلاحه والتصرف فيه فيما يصلحه ، أو نصب .

والأول غير جائز على الحكيم المتقن عقلاً ، كما صرح به في رواية العلل

المتقدّمة أيضاً، ويدل عليه استفاضة الأخبار بأنّ الشارع لم يدع شيئاً مما تحتاج إليه الأمة إلّا بيّنه^١ لهم، ولا شك أنّ هذا أشد ما يحتاجون إليه، بل يبطله في الأكثر نفي الضرر والضرار.

فتعيّن الثاني، وهذا المنصوب لا يخلو: إما يكون معيّناً، أو لا على التعيين، أي كل من كان. وعلى التعيين، إما يكون هو الفقيه، أو الثقة العدل؛ لعدم القول بتعيين آخر.

وعلى التقادير الثلاث يكون الفقيه منصوباً، فهو المتيقن والباقي مشكوك فيه، مع أنّ المرجحات المتقدّمة لتعيّن الفقيه موجودة أيضاً.

ورابعاً: الأخبار الكثيرة، كصحيحة ابن بزيع، قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصرّ عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً، ومتاعاً، وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صيرّ إليه وصيته، وكان قيامه بهذا بأمر القاضي؛ لأنهنّ فروج.

فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام، فقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولم يوص إلى أحد، وخلف الجواري، فيقيم القاضي رجلاً منا لبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل منا، فيضعف قلبه لأنهنّ فروج، فما ترى في ذلك القيم؟ قال، فقال: «إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس»^٢.

وجه الدلالة: أنّ مثل عبد الحميد إما يراد به في الفقاهة والعدالة، أو العدالة خاصة؟ وعلى التقديرين يجوز التصرف للفقيه. ولا شك أنّ نصب قاضي الكوفة لامدخلية له في ذلك أيضاً.

وصحيحة ابن رثاب، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه

١: الكافي ١: ٥٩/٢-٤.

٢: الكافي ٥: ٢٠٩/٢، التهذيب ٩: ٩٣٢/٢٤٠، الوسائل ١٢: ٢٧٠ أبواب عقد البيع ب ١٦ ح ٢.

قراية مات، وترك أولاداً صغاراً، وترك ممالك، غلماناً وجواري، ولم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد؟ وما ترى في بيعهم؟ قال: فقال: «إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم، باع عليهم، ونظر لهم، وكان مأجوراً فيهم».

قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد؟ قال: «لابأس بذلك إذا باع عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم»^١.

وجه الدلالة: أنها تدل على ثبوت الولاية لغير الأب والجد والوصي، حيث انتفت هذه الثلاثة في المورد، أما الأب والوصي فظاهر، وأما الجد؛ فلأنه أيضاً لو كان لكان هو المتولي لأمرهم، لذكره. وبعد ثبوت الولاية لغير الثلاثة تثبت للفقهاء بالإجماع.

وصحيفة إسماعيل بن سعد، عن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة، صغار وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟ قال: «إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلا بأس به إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك»^٢.

وموثقة سماعة، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل مات وله بنون وبنات، صغار وكبار، من غير وصية، وله خدم وممالك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: «إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس»^٣.

١: الكافي ٥: ٢٠٨/١، الفقيه ٤: ٥٦٤/١٦١، التهذيب ٩: ٩٢٨/٢٣٩، الوسائل ١٣: ٤٧٤ أبواب احكام الوصايا ب ٨٨ ح ١.

٢: الكافي ٧: ١/٦٦، التهذيب ٩: ٩٢٧/٢٣٩، الوسائل ١٢: ٢٧٠ أبواب عقد البيع ب ١٦ ح ١.

٣: الكافي ٧: ٣/٦٧، الفقيه ٤: ٥٦٣/١٦١، التهذيب ٩: ٩٢٩/٢٤٠، الوسائل ١٣: ٤٧٤ أبواب احكام الوصايا ب ٨٨ ح ٢.

وجه دلالة هاتين الروايتين : أنهما دلّتا على جواز بيع العدل وقسمة الثقة ، ولا شك في صدقهما على الفقيه الجامع للشرائط .

والمروي في الفقه الرضوي أنه قال : « لا يسر القبيلة - وهو فقيهاها وعالمها - أن يتصرف لليتيم في ماله فيما يراه خطأً وصلاًحاً ، وليس عليه خسران ولا له الربح ، والربح والخسران لليتيم وعليه »^١ .

وقد ثبت من هذه الأدلة برمتها ثبوت الولاية للفقيه على الأيتام في أموالهم ، بمعنى جواز تصرفه فيها ، ونفوذ بيعه وشرائه ومعاملاته ، وبها يخرج عن أصل عدم جواز التصرف في مال الغير وعدم نفوذ التصرفات .

وهاهنا فوائد :

الأولى : هل هذه الولاية ثابتة مطلقاً ، أو بعد انتفاء الأب والجد والوصي ؟ الظاهر عدم الخلاف في الترتيب ، وأنها مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء ، و لم يثبت من الأدلة أزيد من ذلك أيضاً .
أما الإجماع فظاهر .

و أما الآية ؛ فلعدم معلومية كون قُرب الفقيه مع وجود أحد الثلاثة بدون إذنه أحسن .

و أما الدليل العقلي ؛ فلعدم جريانه مع أحد هؤلاء .

و أما الروايات ، فكلها واردة في صورة فقد الأب ، و غير الرضوي في صورة فقد الوصي أيضاً ؛ و أما هو وإن شمل بظاهره لصورة وجوده أيضاً ، إلا أن ضعفه المانع عن العمل به في غير صورة الانحبار يمنع من العمل بعمومه .

و أما الجد ، وإن شملت الروايات بإطلاقها صورة وجوده أيضاً ، إلا أن أدلة ثبوت الولاية للجد ، المذكورة في مظانها ، خصصتها بصورة انتفائه ، مضافاً إلى

كون ذلك الإطلاق مخالفاً لعمل الأصحاب شاذاً، فلا يكون معمولاً به.

ثم أدلة ثبوت ولاية هذه الثلاثة فذكرها ليس من وظيفة هذا المقام.

الثانية : الظاهر من صحيحة إسماعيل وموثقة سعد وإن كان جواز التصرف في أموال اليتامى لكل واحد من عدول المسلمين وثقاتهم، وثبوت الولاية له - و مال إليه المحقق الأردبيلي قدس سره في شرح الإرشاد أيضاً لهاتين الروايتين^١ - إلا أنه مخالف لعمل الأصحاب الثابت بالتبع، وحكايات الإجماع على اختصاص جواز التصرف من العدول أو العدل بصورة فقد الفقيه، فلا يكون معمولاً به. مضافاً إلى عدم كون تصرفه أحسن في صورة إمكان الوصول إلى الفقيه، وإلى إشعار الرضوي بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه.

وكذا يشعر به رواية تحف العقول، المتقدمة في صدر العائدة، المصرحة بأن مجاري الأمور بيد العلماء، فالحق اختصاص الولاية بعد الثلاثة المذكورين بالفقهاء مع وجودهم وعدم تعسر الوصول إليهم.

الثالثة : بعد ما عرفت من اختصاص الولاية الثابتة - بمعنى جواز التصرف و نفوذ تصرفاته - في الفقيه، تعرف عدم جواز تصرف غيره؛ لأصالة عدم جواز التصرف في مال الغير بدون وجه مجوز إجماعاً ونصاً.

ففي النبوي : « لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً »^٢.

وفي المروي عن صاحب الزمان عليه السلام : « لا يحل لأحد أن يتصرف في مال الغير بغير إذنه »^٣.

وللنهي في الآية الشريفة عن قرب مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن، ولم يعلم كون تصرف غير الفقيه بدون إذنه أحسن، فيكون حراماً.

١ : مجمع الفائدة والبرهان ٨ : ١٥٧ ، ١٦١ .

٢ : سنن الترمذي ٣ : ٢٢٤٩ / ٣١٣ ، كنز العمال ١٠ : ٦٣٧ / ٣٠٣٤١ ، عوالي اللآلي ٣ : ٤٧٣ مع اختلاف .

٣ : كمال الدين وتمام النعمة ٢ : ٥٢١ ب ٤٥ ح ٤٩ .

مضافاً- في عدم نفوذ معاملات غير الفقيه- إلى الأصل ، و مفهوم الشرط في صحيحتي ابن بزيع و ابن رثاب ، و بعد عدم جواز تصرف الغير ثبت وجوب منع الفقيه له عن التصرف نهياً للمنكر .

الرابعة : و إذ ثبت عدم جواز تصرف الغير بدون إذن الحاكم و وجوب نهيه إياه عنه ، فهل يجب على الحاكم التصرف بنفسه أو الإذن فيه ، أم لا ؟ .

التحقيق أنه إن كان في معرض التلف و خوف الضرر على الصغير بدونه ، يجب للإجماع ، و إلا فلا يجب من غير جهة النهي عن المنكر ، فلو كان لصغير مال مدفون في موضع مأمون أو محفوظ في بيت ، لا يجب على الفقيه التصرف فيه ؛ أو في ذمة شخص مأمون ، و نحو ذلك .

الخامسة : تصرف الفقيه في أموال اليتامى تارة يكون بمجرد الحفظ من التلف ، و حكمه ظاهر ، و أخرى بنحو الإقراض ، و التجارة ، و البيع ، و الشراء ، و الصلح ، و نحوها .

ولا كلام في الأول .

و أما الثاني ، فلا شك في جوازه ، و الأخبار المتقدمة تدلّ عليه ، ولكنه مخصوص بصورة انتفاء المفسدة فيه ، و إلا فلا يجوز ؛ للإجماع ، و قوله سبحانه : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^١ .

و هل يكفي عدم المفسدة ، أو يشترط وجود المصلحة ؟ الظاهر الثاني ؛ للآية الشريفة ، فإن المراد بالأحسن : إمّا الأحسن من جميع الوجوه ، أو من تركه- كما قيل^٢ - و مع عدم المصلحة لا يكون أحسن بشيء من المعنيين .

و كذلك يدل عليه قوله : « و نظر لهم » في صحيحة ابن رثاب المتقدمة ، فإن معنى النظر لهم : ملاحظة نفعهم و مصلحتهم ، بل مفهوم الشرط في قوله : « إذا

١ : الأنعام ٦ : ١٥٢ .

٢ : زبدة البيان : ٣٩٤ .

باع» إلى الآخر، يدل على ثبوت البأس الذي هو العذاب إذا لم يكن البيع ما يصلح لهم.

فإن قيل: هذا إذا كان «ما يصلحهم» متعلقاً بقوله «باع أو صنع»، ولو تعلق بالناظر، لم يفد ذلك المعنى.

قلنا: يكفي الاحتمال الأول، إذ معه يحصل الإجمال، وبهذا المجمل يخصص مطلقات جواز بيع الحاكم، فلا يكون حجة في موضع الإجمال، فلا يكون دليل على جواز البيع في موضع عدم المصلحة.

و هل يكفي تحقق المصلحة، أو يجب مراعاة الأصلح مهما أمكن وتيسر؟ فلو كانت مصلحة في بيع ملكه، وكانت قيمته مائة، وله من يشتريه بهذه القيمة، ويشتريه غيره بمائة وعشرين، هل يجوز بيعه بالمائة، أم لا؟ الظاهر الثاني؛ لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة عرفاً. سلمنا، ولكن لاشك أنه ليس بأحسن.

فإن قيل: فلعل المعنى: الأحسن من الترك لامن جميع الوجوه.

قلنا: المخصص بالمجمل المتصل بحجة في غير ما علم خروجه وتخصيصه، ولم يعلم خروج الأحسن من الترك خاصة، فيكون منهياً عنه.

فإن قيل: إطلاق صحيحة ابن رثاب و سائر المطلقات المتقدمة يكفي في إثبات جواز البيع بالصالح ولو لم يكن أصلح.

قلنا: الآية لها مخصصة، مع أنه قد عرفت الإجمال في الآية، والمخصص بالمنفصل ليس بحجة في مقام الإجمال، فلا يكون المطلقات حجة في مقامه.

ولا يخفي أن ذلك إنما هو فيما إذا تصرف بأحد الأمرين مجدداً، وأما لو لم يتصرف أصلاً تصرفاً جديداً، فلا يجب ملاحظة الأصلحية؛ لعدم دلالة الآية. فلو ضبط المال في مكان محفوظ، أو في يد أمين، وأراد أحد التجار به، لا يجب دفعه إليه ولو مع المصلحة، إذ لا يقرب حينئذ حتى تجب مراعاة الأصلح. نعم، لو دفعه حينئذ إلى أحد الشخصين يجب مراعاة الأصلح، وكذا

لو اشترى أحد ملكه بأضعاف قيمته ، و كانت فيه المصلحة لم يجب . نعم لو باعه
تجب مراعاة الأصلح .

و هل يجب على الفقيه إجارة ضياعه و نحوها مما له غلة و نفع ؟ . الظاهر نعم
فيما يعد تركه ضرراً ، و هو ما ثبتت أجره مثله على متصرفه إذا كان له راغب
إجارة ؛ لأن تركه إتلاف و إضرار عرفاً .

و منها : أموال المجانين و السفهاء

فإن ولاية أموالهم مع الحاكم إذا لم يكن لهم ولي آخر .

بيان ذلك : أن المجنون بجميع فنونه ، و السفیه ببعض أقسامه - أي من ليس له
ملكة إصلاح المال ، أو له ملكة إفساده - ممنوعان من التصرف فيه بالإجماع القطعي
المحقق و المحكي متواتراً .

و يدل عليه مع الإجماع : الكتاب و السنة .

قال الله سبحانه : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾^١ ، و قال سبحانه : ﴿ فإن
أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ﴾^٢ .

و في وثيقة ابن سنان : « و جاز أمره ، إلا أن يكون سفياً أو ضعيفاً » ، فقال :
و ما السفیه ؟ فقال : « الذي يشتري الدرهم بأضعافه » ، قال : و ما الضعيف ؟ قال :
« الأبله »^٣ .

و في صحيحة عيص قال : سألت عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها ؟ قال : « إذا
علمت أنها لا تفسد و لا تضيع »^٤ .

و في صحيحة هشام بن سالم : « وإن احتمل و لم يؤنس منه رشد ، و كان

١ : النساء ٤ : ٥ .

٢ : النساء ٤ : ٦ .

٣ : التهذيب ٩ : ١٨٢ / ٧٣١ ، الوسائل ١٣ : ٤٣٠ أحكام الوصايا ٤٤٤ ح ٨ .

٤ : الكافي ٧ : ٦٨ / ٤ ، الفقيه ٤ : ١٦٤ / ٥٧٢ ، التهذيب ٩ : ١٨٤ / ٧٤٠ ، الوسائل ١٣ : ٤٣٢ أحكام

الوصايا ٤٥ ح ١ .

سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليه ماله»^١.

وفي رواية أبي بصير: «فإن احتلم ولم يكن له عقل، لم يدفع إليه شيئاً أبداً»^٢. إلى غير ذلك.

ثم وليهما ومن له التصرف في أموالهما - حيث لم يكن ولي آخر من أب أو جد أو وصي - وفيما لهم الولاية - كما حقق في كتب الفروع - الحاكم، بدليل الإجماع المقطوع به، وللقاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين.

بيانه: أن بعد حجر الشارع عليهما ومنعهما من التصرف في أموالهما، لا بد وأن يقيم مقامهما قيماً وولياً لهما، يحفظ أموالهما بحكم العقل والشرع، كما تشعر به رواية العلل المتقدمة^٣، ونفي الضرر^٤، والعلة المعلومة من منعهما عن التصرف^٥، والمستفاد من قوله في صحيحة هشام المتقدمة: «فليمسك عنه وليه ماله».

و ثبوت الولاية للحاكم، حيث لا دليل على ولاية غيره، متيقن، إذ كل من يحتمل كونه ولياً يدخل فيه الحاكم ولا عكس.

و أيضاً صرح في رواية التحف المتقدمة^٦ «إن على يده مجاري الأمور» التي منها ذلك الأمر.

و صرح في النبوي «بأن السلطان ولي من لا ولي له»^٧.

١: الكافي ٧: ٦٨/٢، الفقيه ٤: ١٦٣/٥٦٩، التهذيب ٩: ١٨٣/٧٣٧، الوسائل ١٢: ٢٦٨ أبواب عقد البيع ب ١٤ ح ٢.

٢: الكافي ٧: ٦٨/٣، الفقيه ٤: ١٦٤/٥٧٠، وبسند آخر في التهذيب ٩: ٢٤٠/٩٣١، الوسائل ١٣: ٤٣٣ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٥.

٣: المتقدمة ص ٥٣٤، وهي في علل الشرائع: ٢٥٢.

٤: الكافي ٥: ٢٨٠/٤، الفقيه ٣: ١٥٤/٤٥، الوسائل ١٧: ٣١٩ أبواب الشفعة ب ٥ ح ١، عوالي اللكهي ١: ٩٣/٢٢٠.

٥: الواو ليست في «ب».

٦: في ص ٥٣٤، وهي في تحف العقول: ٢٣٨.

٧: سنن أبي داود ٢: ٢٠٨٣/٥٦٦، سنن الترمذي ٢: ١١٠٨/٢٨٠، سنن ابن ماجه ١: ١٨٧٩/٦٠٥.

والحاكم: إما سلطان إن أُريد منه مَنْ له السلطنة الشرعية من الله .
أو خليفته ووارثه وبمزلته وحجته وأمينه- كما مرّ في الأخبار المتقدمة- إن حمل على النبي والإمام، فيكون هو وليهما وقيّمهما في أموالهما على أن بعد ثبوت ولاية السلطان تثبت ولايته بحكم القاعدة الأولى .
وهل تنحصر ولايته في الحفظ والإصلاح، أو يجوز له التصرف فيها على نحو التصرف في أموال الأيتام من البيع والشراء والتجارة والتبديل، و سائر أنواع التصرفات على الوجه الأصح؟
ظاهر الأصحاب الثاني، بل الظاهر أن عليه الإجماع البسيط والمركب من وجهين:

أحدهما: عدم الفصل بين الحفظ و سائر التصرفات المصلحة .

وثانيهما: عدم الفصل بين أموالهما وأموال اليتامى .

ومنها: أموال الغيب .

والتحقيق: أن الغياب على ثلاثة أقسام:

الأول: الغائب عن بلده، المعلوم خبره وناحيته، والمتوقع رجوعه عادة و عرفاً، والمظنون إيباه ولو باستصحاب البقاء، والتمكّن من رجوعه أو توكيله ولو بالكتابة ونحوها، كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها^١ .

الثاني: الأول إلا أنه غير متمكن من استخبار أحواله، والتصرف في أمواله، ولو لبعد مسافة، وامتداد مدة، أو حبس، ونحوه .

الثالث: الغائب المفقود خبره .

وللحاكم القضاء على كل من الأنواع الثلاثة، وبيع ماله لقضاء دينه المعجل بعد مطالبة الدائن إن لم يمكنه التخلص بوجه آخر بلاعسر و حرج، كما حقّق في

١: العبارة في «ج، ح» هكذا: المعلوم خبره وناحيته، كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها، والتمكّن من رجوعه أو توكيله ولو بالكتابة ونحوها، والمتوقع رجوعه عادةً و عرفاً والمظنون إيباه ولو باستصحاب البقاء .

كتاب القضاء من الفروع .

ويدل عليه : مرسله جميل عنهما عليهما السلام قالوا : « الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البينة ، ويبيع ماله ويقضى دينه ، وهو غائب » الحديث . وإن أمكنه التخلص بوجه آخر من غير عسر ، فالظاهر التخيير ؛ لإطلاق المرسله .

وأما الولاية في أموالهم على الإطلاق ، فإن كان الغائب من القسمين الأولين ، فلا ولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو غائب ؛ للأصل والإجماع . فليس له استيفاء حقوقه ومطالبته بما حلّ أجله من مطالباته وإجارة ضياعه ، ونحو ذلك .

نعم ، لو كان مال منه في معرض الهلاك ومشرفاً على التلف ، ومنه منافع ضياعه وعقاره ، يجوز حفظه إجماعاً ؛ ولقوله سبحانه : ﴿ ما على المحسنين من سبيل ﴾^١ ؛ وللإذن الحاصل بشاهد الحال ، بل قديجب كفاية على كل من أطلع عليه . وليس ذلك من باب الولاية ، لعدم ثبوت الولاية عليهما ، بل لحفظ حقوق الأخوة ، وإعانة البرّ .

وإن كان من القسم الثالث ، فظاهر سيرة العلماء وطريقتهم ، والمصرّح به في كلام جماعة ، ثبوت ولاية الحاكم في أمواله ، بل الظاهر أنه إجماعي ، فهو الدليل عليه ، مضافاً إلى القاعدة الثانية من القاعدتين .

وهل ولايته فيها منحصرة بالحفظ ، أو له أنواع التصرفات من جهة المحافظة ومراعاة المصلحة فيها ولوبالبيع والتبديل ؛ أو له التصرفات النافعة ، كالبيع مع المصلحة بدون مفسدة في الترك ؟ الظاهر الأول ؛ للأصل ، فتأمل .

١ : الكافي ٥ : ١٠٢ / ٢ ، التهذيب ٦ : ٢٩٦ / ٨٢٧ ، الوسائل ١٨ : ٢١٦ أبواب كيفية الحكم ب ٢٦ ح ١ .

٢ : التوبة ٩ : ٩١ .

ومنها : الأنكحة .

فإن للحاكم ولاية فيها في الجملة إجماعاً، وإن اختلفوا في مواردّها .
وتحقيق الكلام في المقام : أنه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح
على غير الصغيرين والمجنونين والسفيهين ، وإنما الكلام في هذه الثلاثة .
ونذكرها في مسائل ثلاث :

الأولى : في الصغيرين الخالين عن الأب والجدة ، والمشهور عدم ثبوت ولاية
النكاح عليهما للحاكم^١ ، ونسبه في الحدائق إلى الأصحاب ، مؤذناً بدعوى
الإجماع^٢ ، واحتمل الإجماع جماعة^٣ .

وقال صاحب المدارك في شرح النافع : إنّه المعروف من مذهب
الأصحاب^٤ . انتهى .

وتنظر في ذلك صاحب المسالك^٥ ، وبعض آخر من تأخر عنه^٦ .
والحق هو الأول ؛ للأصل ، ومفهوم الشرط في صحيحة محمد بن مسلم
عن أبي جعفر عليه السلام : في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان ؟ قال : «إذا كان أبواهما
اللذان زوجاهما فنعم»^٧ .

والأخرى : عن الصبي يزوّج الصبية ؟ قال : «إن كان أبواهما اللذان زوجاهما
فنعم جائز»^٨ .

١ : أنظر رياض المسائل ٢ : ٨١ .

٢ : الحدائق ٢٣ : ٢٣٧ .

٣ : منهم : صاحب عناوين الأصول فيها : ٣٤٤ .

٤ : نهاية المرام ١ : ٨٠ .

٥ : مسالك الافهام ١ : ٤٥٣ .

٦ : كالفاضل الهندي في كشف اللثام ١ : ١٠ .

٧ : التهذيب ٧ : ٣٨٨ / ١٥٥٦ ، الوسائل ١٤ : ٢٢٠ أبواب عقد النكاح ب ١٢ ح ١ ، ورواه في الكافي

٧ : ١٣٢ / ٣ عن عبيد بن زرارة .

٨ : التهذيب ٧ : ٣٨٢ / ١٥٤٣ ، الاستبصار ٣ : ٨٥٤ / ٢٣٦ ، الوسائل ١٤ : ٢٠٨ أبواب عقد النكاح

ب ح ٨ .

واشتمال ذيل الأخيرة على إثبات الخيار غير ضائر؛ لأن خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر في الباقي.

ورواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «واليتيمة في حجر الرجل لا تزوج إلا برضاها»^١.

والاستدلال بالأخيرة، بناءً على أن يحمل على أنه: إلا برضاها في زمان يعتبر رضاها، أي بعد البلوغ. ولو حُمِلَت اليتيمة على البالغة- كما في قوله سبحانه: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾^٢- مجازاً، لخرجت عن المسألة.

وما يمكن أن يستدل به للثبوت- ولأجله تنظر فيه مَنْ تنظر-: النبوي المشهور: «السلطان وليٌّ مَنْ لا وليَّ له»^٣ بضميمة عموم النيابة المتقدم ثبوته؛ وصحيحة ابن سنان: «الذي بيده عقدة النكاح هو وليُّ امرها»^٤، ولا شك أنَّ الحاكم وليُّ أمر الصغيرين. وسائر الأخبار الواردة في بيان مَنْ بيده عقدة النكاح وعدَّ وليُّ الأمر منه.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كانت المرأة مالكة أمرها، تباع وتشترى وتعق وتشهد وتعطي مالها ما شاءت، فإنَّ أمرها جائز، تزوج إن شاءت بغير إذن وليها، وإن لم تكن كذلك، فلا يجوز تزويجها إلا بأمر وليها»^٥.

١: الكافي ٥: ٣٩٣/٣، التهذيب ٧: ٣٨٦/١٥٥٠، الاستبصار ٣: ٢٣٩/٨٥٦، الوسائل ١٤: ٢٠١ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ٣.

٢: النساء ٤: ٦.

٣: سنن أبي داود ٢: ٢٨٠/٢٠٨٣، سنن الترمذي ٢: ٢٨٠/١١٠٨، سنن ابن ماجه ١: ٦٠٥/١٨٧٩، المسالك ١: ٤٥٣.

٤: التهذيب ٧: ٣٩٢/١٥٧٠، الوسائل ١٤: ٢١٢ أبواب عقد النكاح ب ٨ ح ٢.

٥: التهذيب ٧: ٣٧٨/١٥٣٠، الاستبصار ٣: ٢٣٤/٨٤٢، الوسائل ١٤: ٢١٥ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٦.

وصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المرأة التي ملكت نفسها غير السفينة ولا المولى عليها، إن تزويجها بغير ولي جائز»^١.

وصحيحة ابن يقطين: أتزوج الجارية، وهي بنت ثلاثة سنين، أو يزوج الغلام، وهو ابن ثلاث سنين؟ وما أدنى حد ذلك الذي يزوجان فيه؟ فإذا بلغت الجارية فلم ترضَ فما حالها؟ قال: «لابأس بذلك إذا رضي أبوها أو وليها»^٢.

ويُرد على الأول بقبول ولاية السلطان والحاكم، وإنما الكلام في جواز عقد كل ولي ونكاحه، وما الدليل عليه.

والصحيحة بمعارضتها مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه، حيث إن المفهومين وأردان في غير الأب، ولياً كان أو لا، والصحيحة واردة في الولي، أباً كان أو غيره، فيرجع إلى الأصل لولا ترجيح المفهومين بالشهرة، بل مخالفة العامة.

بل المفهومان أخص مطلقاً من الصحيحة؛ لاختصاصهما بالصغيرين، و عموم الصحيحة، فيجب تقديم الخاص، مضافاً إلى ما سيأتي في رد الاستدلال بالصحيحة في المسألتين الآتيتين.

ومثله يُرد الاستدلال بسائر الأخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح، مضافاً إلى ورودها جميعاً في المرأة، فيخرج عن المسألة.

وهو الجواب عن رواية زرارة وصحيحة الفضلاء، مضافاً إلى ما يأتي في رد الاستدلال بهما في المسألتين الآتيتين.

والصحيحة الأخيرة بالشذوذ الموجب للخروج عن الحجية، مضافاً إلى معارضتها مع موثقة أبي عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن غلام وجارية

١: الكافي ٥: ٣٩١، الفقيه ٣: ٢٥١/١١٩٧، التهذيب ٧: ٣٧٧/١٥٢٥، الاستبصار ٣:

٢٣٢/٨٣٧، الوسائل ١٤: ٢٠١ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ١.

٢: التهذيب ٧: ٣٨١/١٥٤٢، الاستبصار ٣: ٢٣٦/٨٥٣، الوسائل ١٤: ٢٠٨ أبواب عقد النكاح

ب ٦ ح ٧.

زوجهما وليّان لهما، وهما غير مدرّكين، فقال: «النكاح جائز، وأيّهما أدرك كان له الخيار، وإن ماتا قبل أن يدركا، فلاميراث بينهما ولا مهر، إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا». إلى أن قال: قلت: فإن كان أبوهما هو الذي زوجها قبل أن تدرك، قال: «يجوز عليها تزويج الأب، ويجوز على الغلام، والمهر على الأب للجارية»^١.

دلّت على عدم نفوذ نكاح غير الأب من أولياء الصغيرة، فتعارض الصحيحة المتقدّمة، وكذا تعارضها رواية داود المتقدّمة، ويرجع إلى الأصل المتقدّم.

الثانية: في المجنّون البالغين، وثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما إذا لم تثبت ولاية الغير - من أب أو جد أو وصي - مصرّح به في كلام أكثر المتأخرين، كالشرايع، والنافع^٢، والقواعد، والتذكرة، والتلخيص، والتبصرة، والإرشاد، والتحرير^٣، وشرح القواعد للمحقق الثاني^٤، واللمعة والروضة^٥، وكنز العرفان^٦، والكفاية^٧، والمفاتيح وشرحه^٨، والحدائق^٩، وغيرها، بل الظاهر أنه متفق عليه بين المتأخرين.

و في كلام كثير منهم دعوى الشهرة عليه^{١٠}، وفي كلام بعضهم نفي

١: الكافي ٥: ٤٠١/٤، التهذيب ٧: ٣٨٨/١٥٥٥.

٢: الشرائع ٢: ٢٧٧، المختصر النافع: ١٩٧.

٣: قواعد الأحكام ٢: ٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٢، تلخيص المرام: ٩٩، التبصرة: ١٣٢، إرشاد الأذهان ٨: ٢، تحرير الأحكام ١: ١٦٤.

٤: جامع المقاصد ٤: ٨٥.

٥: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٥: ١١٨.

٦: كنز العرفان ٢: ٢٠٩.

٧: كفاية الأحكام: ١٥٦.

٨: مفاتيح الشرائع ٢: ٢٦٦، وشرحه للوحيد البهبهاني - مخطوط.

٩: الحدائق الناضرة ٢٣: ٢٣٧.

١٠: كالمحقق السبزواري في كفاية الأحكام: ١٥٦.

الخلاف^١، وفي آخر دعوى الإجماع^٢، ولكن الكل يشترطونه بالصلاح.
وجماعة كالمبسوط، والإرشاد، والتحرير، والمحقق الشيخ عليّ، والفاضل
الهندي وشارح المفاتيح، يشترطونه بالحاجة والضرورة، بل يظهر من الشيخ عليّ
ادّعاء الإجماع على اشتراطه^٣.

وكلمات أكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم على النكاح، بل يظهر من
كثير من مصنفاتهم انتفاؤها، كالفقيه، والخلاف، والمبسوط، والنهاية،
والتيان، والجامع، والوسيلة، والغنية وغيرها^٤.

والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما فيما لم يثبت ولاية غيره، بشرط
مسيس الحاجة، ودعاء الضرورة، وعدمه ما لم يكن كذلك.
أما الأول؛ فللقاعدة الثانية من القاعدتين الكليتين المذكورتين، المؤيدة بمظنة
الإجماع.

وأما الثاني؛ فلأصل السالم عن المعارض، إذ ليس شيء هنا يوهم
الولاية، سوى النبوي المصرّح بأنّ: «السلطان وليٌّ من لا وليَّ له»، وقد عرفت ما
فيه^٥.

وأخبار «من بيده عقدة النكاح»^٦، وسيأتي ما يرد عليها^٧.

- ١: كالعلامة في التذكرة ٢: ٥٩٢.
- ٢: كصاحب رياض المسائل فيه ٢: ٨١.
- ٣: المبسوط ٤: ١٦٥، إرشاد الأذهان ٢: ٨، تحرير الأحكام ٢: ٦، جامع المقاصد ٢: ٣٠٤، كشف
اللثام ١: ١٠، شرح المفاتيح مخطوط.
- ٤: ومظانها في الفقيه ٣: ٢٥٠، والخلاف ٢: ٢٠٤ المسألة ٦، والمبسوط ٤: ١٦٤، والنهاية:
٤٦٥، والتيان ٢: ٢٧٣، والجامع للشرائع ٤٣٨، والوسيلة ٢٩٩، والغنية (الجوامع الفقهية):
٥٤٧. فإنهم ذكروا ولاية الأب والجد في النكاح ولم يذكروا سواهما.
- ٥: المتقدم ص ٥٦٧. والحديث في سنن أبي داود ٢: ٥٦٦/٢٠٨٣، وسنن الترمذي ٢: ١١٠٨/٢٨٠،
وسنن ابن ماجه ١: ١٨٧٩/٦٠٥.
- ٦: التهذيب ٧: ٣٩٢/١٥٧٠، الوسائل ١٤: ٢١٢ أبواب عقد النكاح ب ٨ ح ٢.
- ٧: يأتي في ص ٥٧٨.

ورواية زرارة السابقة^١، حيث دلت بمفهوم الاستثناء على جواز تزويج من لم تكن كذلك بأمر وليها.

وفيه: أنه إنما يتم لو كان لفظ التزويج فيها مضافاً إلى المفعول، أي يكون الضمير الراجع إلى المرأة مفعولاً به^٢، وأما لو كان فاعلاً، كما هو المحتمل بل الأظهر سيما على نسخة (تزوج) مكان (تزوج)، والأنسب بقوله: «فإن أمرها جائز»، فلا يتم، إذ لا بد من تخصيص الرواية حينئذ بالسفيرة دون المجنونة، إذ المجنونة لا اعتبار بفعلها^٣، ولا يجوز لها تزويج نفسها، لا بأمر الولي ولا بدونه، ولا يعبأ بقولها.

الثالثة: في السفهين بمعنى خفيقي العقل، الشامل لمن ليس له أهلية إصلاح المال أيضاً.

وقد وقع الخلاف في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لهما مع عدم ولي آخر، وعدمه، في كلمات المتأخرين.

وأما القدماء، فكلام من عثرت على كلامه خال عن ذكر ولاية الفقيه على السفيرة والسفيه بالمرّة، كالصدوق، والمفيد، والشيخ، وأبناء زهرة وحمزة وإدريس، والخلبي، والديلمي، ويحيى بن سعيد. بل ظاهر بعضهم كالصدوق في الفقيه: عدم^٤. بل ظاهر الخلاف، والبيان: ادعاء الإجماع على اختصاص ولاية النكاح بالأب والجد^٥.

وأما المتأخرون، فقد اختلفوا فيه، فذهب المحقق في الشرائع، والفاضل في

١: التهذيب ٧/٣٧٨، الاستبصار ٣: ٨٤٢/٢٣٤، الوسائل ١٤: ٢١٥ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٦، وقد سبقت في ص ٥٦٧.

٢: في النسخ: مفعولاً له.

٣: في «هـ»: لفعلها.

٤: الفقيه ٣: ٢٥٠.

٥: الخلاف ٢: ٢٠٤ المسألة ٦، ق، البيان ٢: ٢٧٣.

القواعد والتحرير والإرشاد إلى عدم ثبوت الولاية أصلاً، وصحة عقده بنفسه لو أوقعه بدون إذن الولي، كما صرحوا به جميعاً في مسألة نكاح المحجور عليه^١، وإن كان لهم كلام في المهر.

وذهب جمع آخر - كما في التذكرة، ونكت الإرشاد، والمسالك، وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي^٢ - إلى ثبوت الولاية، لا بمعنى استقلال الحاكم في تزويجهما، بل بمعنى عدم استقلالهما، وتوقف صحة نكاحهما على إذن الحاكم، وإن لم يجز للحاكم تزويجهما بنفسه أيضاً.

وأما بمعنى استقلال الحاكم، فلم أرَ مصرحاً به، وربما ينسب إلى المحقق الشيخ علي^٣ في كتاب الحجر من شرح القواعد، وليس كذلك، بل كلامه فيه أعم من الولاية الاستقلالية وغيرها^٤.

وصرح في موضع آخر بعدم الاستقلال، قال: لا ريب أن السفية لا يُجبر على النكاح؛ لأنه بالغ عاقل، ولا يجوز له الاستقلال؛ لأنه لسفیهه وتبذيره محجور عليه شرعاً، ممنوع من التصرفات المالية^٥. انتهى.

والحق هو الثاني، أي ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على إذن الحاكم، ولا يستقل الحاكم في الولاية على النكاح، أي ليس ولياً إجبارياً^٦. أما عدم استقلال الحاكم وتوقف النكاح على إذن السفية أو السفیهة أيضاً، فلأصل السالم عن المعارض، بل ظاهر الإجماع، وإطلاق قوله سبحانه: ﴿فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف﴾^٧، وقوله

١: أنظر شرائع الإسلام ٢: ٢٧٧، وقواعد الأحكام ٢: ٥، وتحرير الأحكام ٢: ٦، وإرشاد الأذهان ٢: ٨.

٢: تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٧، غاية المراد: ١٨١، المسالك ١: ٤٥٤، جامع المقاصد ١٢: ١٠٢.

٣: جامع المقاصد ٥: ١٩٧.

٤: جامع المقاصد ١٢: ١١٤.

٥: في «ب، ج»: اختيارياً بدل إجبارياً.

٦: البقرة ٢: ٢٣٩.

سبحانه: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾^١.

والنصوص المستفيضة، كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تُستأمر البكر وغيرها، ولا تنكح إلا بأمرها»^٢.

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «لا تُستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها، ليس لها مع الأب أمر»، وقال: «يُستأمرها كل أحداً عدا الأب»^٣.

ورواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «وإذا كانت قد تزوجت، لم يزوّجها إلا برضى منها»^٤.

وموثقة البقباق، عن أبي عبد الله عليه السلام: «وأما الثيب فإنها تُستأذن وإن كانت بين أبويها، إذا أراد أن يزوّجها»^٥.

ومرسلة الكافي: عن رجل يريد أن يزوّج أخته، قال: «يؤامرهما فإن سكنت فهو إقرارها، وإن أبت لا يزوّجها»، ورواه في الفقيه بطريق صحيح، وزاد في آخرها: «فإن قالت: زوّجني فلاناً فليزوّجها من ترضى»^٦.

وموثقة الحذاء المتقدمة^٧، حيث دلت على كفاية رضى غير المدرّكين بعد الإدراك مطلقاً، مضافاً إلى أنّ الغالب في أوائل الإدراك السفاهة.

ورواية داود بن سرحان المتقدمة^٨، فإنها بكلا احتماليها تدل على المطلوب.

١: البقرة ٢: ٢٣٠.

٢: التهذيب ٧: ٣٨٠/١٥٣٥، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ١.

٣: الكافي ٥: ٢٩٣/٢، التهذيب ٧: ٣٨٠/١٥٣٧، الاستبصار ٣: ٢٣٥/٨٤٩، الوسائل ١٤: ٢٠٥ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٣.

٤: التهذيب ٧: ٣٨٠/١٥٣٦، الاستبصار ٣: ٢٣٥/٨٤٨، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٣.

٥: الكافي ٥: ٣٩٤/٥، الوسائل ١٤: ٢٠٢ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ٦.

٦: الكافي ٥: ٣٩٣/٣، الفقيه ٣: ٢٥١/١١٩٦، الوسائل ١٤: ٢٠٥ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٤.

٧: المتقدمة ص ٥٦٨.

٨: المتقدمة ص ٥٦٧.

و رواية يزيد الكناسي، وفيها: «فإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضى والتأني، و جاز عليها بعد ذلك»^١.

و رواية محمد بن هاشم عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا تزوجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة»^٢.

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال في المرأة الثيب تخطب إلى نفسها، قال: «هي أملك بنفسها، تؤلّي أمرها من شاءت»^٣.

و صحيحة البزنطي، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «والثيب أمرها إليها»^٤، إلى غير ذلك.

وصحيحة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام قال: «لا ينقض النكاح إلا الأب»^٥.

و مثلها موثقة محمد بن محمد^٦.

وجه الدلالة: أنه لو تزوجت البالغة حدّ التسع، الفاقدة للأب والجد، بدون إذن الحاكم، لم يكن للحاكم نقضه؛ لحصرهم عليهم السلام جواز النقض بالأب، فإذا لم يكن نقضه جائزاً كان صحيحاً. إلى غير ذلك من الأخبار.

و أما الثاني: أي توقف صحة تزويج السفهين على إذن الولي، فلصحيحة الفضلاء المتقدمة^٧ الدالة بالمفهوم على عدم جواز تزويج السفهية بغير ولي. و

١: التهذيب ٧: ٣٨٣ ذيل حديث ١٥٤٤، الاستبصار ٣: ٢٣٧/٨٥٥، الوسائل ١٤: ٢٠٩ أبواب عقد النكاح ب ٦ ح ٩، وفي بعض النسخ: والتأني.

٢: التهذيب ٧: ٤٦٨/١٨٧٥، الوسائل ١٤: ٢٠٦ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٦.

٣: التهذيب ٧: ٣٧٧/١٥٢٧، الاستبصار ٣: ٢٣٣/٨٣٩، الوسائل ١٤: ٢٠٢ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ٤.

٤: الكافي ٥: ٣٩٤/٨، الوسائل ١٤: ٢٠٦ أبواب عقد النكاح ب ٥ ح ١.

٥: الكافي ٥: ٣٩٢/٨، التهذيب ٧: ٣٧٩/١٥٣٢ والاستبصار ٣: ٢٣٥/٨٤٦، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٥.

٦: التهذيب ٧: ٣٧٩/١٥٣٣، الاستبصار ٣: ٢٣٥/٨٤٧.

٧: المتقدمة في ص ٥٦٨.

رواية زرارة المتقدمة^١، المصرّحة بأنه لا يجوز تزويجها إلا بأمر وليّها.
ومقتضى الجمع بينهما وبين الأخبار المتقدمة، إيقاع النكاح بإذن المولى
عليه والوليّ معاً.

ولاتنافي بين هاتين الروايتين وبين الأخبار المتقدمة، سوى صحيحة الحلبي
ومابعدّها.

وأما صحاح الحلبي والبنظري وزرارة، وإن تُعارض تلك الروايتين، إلا
أنهما أخصّ مطلقاً من الثلاثة؛ لاختصاصهما بالسفينة. وشمولهما للبكر
لا يوجب جهة عموم؛ لأنها غير ملحوظة فيهما قطعاً. وكذا تختص بالولي، و
صحيحة زرارة تعمّ غير الأب مطلقاً.

احتجّ النافي للولاية مطلقاً بالأصل، وأنه ليس في نفسه من التصرفات
المالية، فإنّ المهر غير لازم في العقد بنفسه، والنفقة تابعة للضمان
للإتلاف.

وجوابه: أنّ الأصل مندفع بما مرّ، والدليل الآخر اجتهاد في مقابلة
الحديث.

ودليل الولاية الاستقلالية-لو كان به قائل-يمكن أن يكون أموراً:

أحدها: التلازم بين ولاية المال وولاية النكاح.

وجوابه: منع التلازم، كما في المفلس والمفقود والصغيرين.

وثانيها: مسيس الحاجة إلى ولايته عليهما.

وفيه: أنه فرع ثبوت حجرهما ومنعهما عن النكاح مطلقاً، وعدم جواز

تزويجهما نفسيهما عند الحاجة، ولم يثبت.

وثالثها: النبوي: «السلطان وليّ من لا وليّ له»^٢.

١: المتقدمة في ص ٥٦٧.

٢: سنن أبي داود ٢: ٥٦٦/٢٠٨٣، سنن الترمذي ٢: ٢٨٠/١١٠٨، سنن ابن ماجه ١: ١٨٧٩/٦٠٥.

و جوابه : أنّ معناه أنه وليّ مَنْ لا وليّ له ويحتاج إلى الوليّ ، لا أنه وليّ من لا وليّ له سواء كان محتاجاً إلى الوليّ أم لا .

ورابعها : أنّه تصرف ماليّ ، أما من جهة الرجل فظاهر ، وأما من جهة المرأة ؛ فلأنّها تجعل البضع في مقابل الصداق ، وهو ملحق بالأشياء المتقوِّمة .
و جوابه : منع كونه مالياً من جهة الزوجة ، وإنّما هو اكتساب ، وهو ليس ممنوعاً منه ، ولو كان كذلك لزم عدم صحة خلع السفيه وأخذ مال الخلع ، وهو خلاف الإجماع المصرّح به .

وخامسها : صحيحة الفضلاء المتقدِّمة^١ .

و جوابه : عدم الدلالة بوجه من الوجوه ، غايته عدم جواز تزويج السفيه بغير وليّ ، وهو أعم من الولاية الاستقلالية .
وسادسها : رواية زرارة السابقة^٢ ، دلّت بالمفهوم على جواز تزويجها بأمر الوليّ ، سواء أذنت السفيهة أم لا .

و جوابه : أنّه إنّما يتم لو كان إضافة التزويج إلى الضمير المؤنث إضافة إلى المفعول ، ولو كان من باب الإضافة إلى الفاعل - كما هو الأظهر - لم يدل على المطلوب ، بل يدل على ثبوت الولاية الاشتراكية .

مضافاً إلى أنه لا عموم ولا إطلاق في مفهوم الاستثناء ، أي الحكم الإيجابي ؛ لأنّ المقصود من الجملة الاستثنائية هو الحكم السلبي ، أما الإيجابي فمقصود في الجملة ، فيكون من باب المطلق الوارد في مقام حكم آخر ، كما هو المتبادر عرفاً .

و على هذا فيكون مفاد المفهوم : جواز التزويج مع إذن الوليّ في الجملة ، فيمكن أن يكون هو فيما إذا أذنت السفيهة أيضاً ، كما هو قول جمع كثير من الفقهاء .

مع أنه على فرض الدلالة: معارض مع الأخبار المتقدمة الدالة على استثمار البالغة بالعموم من وجه، الموجب للرجوع إلى الأصل .

وسابعها: صحيحة ابن سنان، السالفة^١.

و جوابه أولاً: بالمعارضة المذكورة الموجبة للرجوع إلى الأصل، حيث إن الصحيحة وإن اختصت بالولي إلا أنها شاملة للصغيرة والمجنونة وغيرهما. والأخبار المتقدمة وإن اختصت بالبالغة العاقلة إلا أنها شاملة للولي وغيره.

وثانياً: أنه كما يمكن أن يكون المراد تعريف من بيده عقدة النكاح، يمكن أن تكون واردة في بيان تعريف ولي الأمر، وأدّى بلفظ «من بيده عقدة النكاح» اقتباساً من كلام الله سبحانه، بل هو الظاهر والأصل بمقتضى القواعد الأدبية في القضايا الحملية، فإن الأصل والظاهر فيها إثبات المحمولات المجهولة للموضوعات المعلومة، لإثبات الموضوعات المجهولة للمحمولات المعلومة.

وعلى هذا فيكون المعنى: كل من كان بيده عقدة النكاح كان بيده ولاية المال، دون العكس. ومطلوبهم إنما يثبت على الثاني دون الأول، وليس في كلام الراوي سؤال حتى يقال بتعيين العكس بقرينة السؤال.

فإن قيل: يدل حيثئذ على أنه ليس عقدة النكاح بيد غير الولي ومنه السفهية بنفسها، فإذا لم تكن العقدة بيدها، تكون بيد وليها لامحالة.

قلت: هذا كلام سخيف، إذ الصغيرة الخالية عن الأب والجد ليست بيدها عقدة النكاح ولا بيد ولي أمرها.

و أيضاً الاشتراك غير كون النكاح بيده، فيمكن أن تكون السفهية شريكة مع الولي. ولو كانت الشركة أيضاً موجبة لصدق أن النكاح بيده، لجرى ذلك في الولي أيضاً.

مع أنه لو كان المراد بيان من بيده عقدة النكاح، لكان هو الولي الذي بيده

العفو عن الصداق لامطلقاً، كما يستفاد من الآية الشريفة^١، وصرّحت به الأخبار المستفيضة، كصحيحة رفاعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي بيده عقدة النكاح، فقال: «الولي الذي يأخذ بعضاً ويدعُ بعضاً، وليس له أن يدع كله»^٢ وغيرها.

وعليه الإجماع في كلام الفاضل الهندي^٣، وصاحب الكفاية^٤، ونقله الأول عن الخلاف والمبسوط^٥.

وقال في التبيان، ومجمع البيان، وروض الجنان للشيخ أبي الفتوح، وفقه القرآن للراوندي: إنه المذهب^٦.

والذي بيده العفو هو الأب والجد، أو مع الوصي والوكيل للرشيدة لا غير، كما في مجمع البيان؛ مشعراً بدعوى الإجماع عليه، وكنز العرفان ناسباً له إلى أصحابنا^٧، وفي التحرير والقواعد وشرحه^٨ والروضة والشرائع والمسالك^٩، وغيرها. ويدل عليه الأخبار المستفيضة أيضاً^{١٠}.

وثامنها: مفاهيم الأخبار المصرّحة بأنها إذا كانت مالكة أمرها تزوّجت

١: البقرة: ٢٣٧.

٢: التهذيب: ٧/٣٩٢/١٥٧٢، الوسائل: ١٤: ٢١٣ أبواب عقد النكاح ب ٨ ح ٣.

٣: كشف اللثام: ١: ٨٤.

٤: كفاية الأحكام: ١٨٣.

٥: الخلاف: ٣: ١٠ مسألة ٣٤، المبسوط: ٤: ٣٠٥.

٦: التبيان: ٢: ٢٧٣، مجمع البيان: ١: ٣٤٢، روض الجنان: ١: ٤٠٦، فقه القرآن: ٢: ١٥٠.

٧: كنز العرفان: ٢: ٢٠٧.

٨: في «ب»: وشروحه.

٩: تحرير الأحكام: ٢: ٣٨، قواعد الأحكام: ٢: ٤٢، إيضاح الفوائد: ٣: ٢٢٦، جامع المقاصد: ٢: ١١٢،

كشف اللثام: ١: ٨٤، الروضة البهية: ٥: ٣٥٥، شرائع الإسلام: ٢: ٣٣٠، المسالك: ١: ٥٥٢.

١٠: الكافي: ٦: ١٠٦/٣٠٢، التهذيب: ٨: ١٤٢/٤٩٣، الفقيه: ٣: ٣٢٧/١٥٨٤، الوسائل: ١٥: ٦٢-٦٣

أبواب المهور ب ٥٢ ح ١، ٣، ٥،

من شاءت^١.

و فيه أولاً: المعارضة المذكورة.

وثانياً: أن غايتها أن مع عدم مالكية الأمر لا تزوج من شاءت، لأن الولي يزوجه من شاء؛ لجواز أن لا يكون تزويجها بيد أحد، أو يكون موقوفاً بإذنها و إذن الولي.

و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بالعامي المتضمن لقوله: «لانكاح إلا بولي»^٢، و ما بمعناه.

و يؤيد المطلوب أيضاً: تصريح جماعة من الأصحاب باختصاص الولاية الإجبارية-أي الاستقلالية-في النكاح بالأب والجد، بحيث تظهر منه مسلمة القاعدة.

قال المحقق الشيخ علي: و غير الأب والجد لا يملك الإجمار. و قال في موضع آخر: و ولاية الإجمار لا تثبت لغير الأب والجد^٣.

و قال الفاضل الهندي: إلا أنه لا يكفي في إثبات الولاية للحاكم، فإنه لا يملك الإجمار^٤.

و يؤيده أيضاً: اكتفاء العلماء طرأ في شرائط المتزوجين بالبلوغ والعقل والحرية في باب النكاح، و تفريعهم عليه عدم صحة عقد الصبي والصبيّة والمجنون والمجنونة والسكران فقط، من غير تعرض لذكر السفية أصلاً؛ و تفريعهم عدم صحة التصرفات المالية من السفية في باب المعاملات على اشتراط الرشد.

١: الكافي ٥: ٣٩١/٣٩٢، الفقيه ٣: ٢٥١/١١٩٥-١٩٩٧، التهذيب ٧: ٣٧٧ باب ٣٢، الوسائل ١٤: ٢٠١ أبواب عقد النكاح ب ٣، ٤.

٢: عوالي اللآلي ١: ٩/٣٠٦. سنن الدارقطني ٣: ٢١٨/٤، السنن الكبرى ٧: ١٠٧، مسند أحمد ٤: ٤١٣.

٣: جامع المقاصد ١٢: ١١٣، ١١٤.

٤: كشف اللثام ١: ١٢.

ومنها : ولاية الأيتام والسفهاء في إيجارتهم واستيفاء منافع أبدانهم ، مع ملاحظة المصالح .

للإجماع . ولأن في انتفائها ضرراً عليهم ، وهو منفي في الشريعة . وفي عموم بعض الأخبار المتقدمة في أمور الأيتام شمول لذلك أيضاً ، كالرضوي^١ ، و صحيحة ابن رثاب^٢ .

ومنها : استيفاء حقوقهم المالية وغيرها .

كحق الشفعة ، والفسخ بالخيار ، ودعوى الغبن ، والإحلاف ، وردّ الحلف ، وحق القصاص في الدم ، والجنايات ، وإقامة البينة ، وجرح الشهود ، وأمثالها . وقد ادّعى بعض معاصرينا الفضلاء الشهرة عليه في حق القصاص ، و قوَاهُ^٣ .

وفي كلّ ذلك ، الولاية للحاكم مع المصلحة ؛ لصحيحة ابن رثاب والرضوي المنجبرين .

بل قد تجب إذا كانت في تركه مفسدة من ضرر ونحوه ، كما أنه لا يجوز التصرف إذا كانت المصلحة في الترك .

ولو تساوى الطرفان ، فهل يجوز له التصرف والاستيفاء ، وينفذ ويمضي ، أم لا ؟

الظاهر الثاني ، للأصل الخالي عن الدافع .

ومنها : التصرف في أموال الإمام .

من نصف الخمس ، والمال المجهول مالكة ، و مال من لا وارث له ، ونحو ذلك .

١ : فقه الرضا عليه السلام : ٣٣٣ .

٢ : الكافي ٥ : ١/٢٠٨ ، الفقيه ٤ : ١٦١/٥٦٤ ، التهذيب ٩ : ٢٣٩/٩٢٨ ، الوسائل ١٣ : ٤٧٤ أبواب

أحكام الوصايا ب ٨٨ ح ١ .

٣ : رياض المسائل ٢ : ٥٢١ .

و قد يستدل لثبوت^١ ولايته فيها بأنها أموال الغائب، والتصرف فيها للحاكم.

وضعه ظاهر، إذ لا دليل على ولايته في أموال مطلق الغائب حتى الإمام، مع أن الولاية في أموال الغيب إنما هي بالحفظ لهم، لا التفريق بين الناس. و قد يستدل أيضاً بعموم الولاية، وهو أيضاً ضعيف؛ لأن مقتضاه ثبوت الولاية فيما يتعلق بأمر الرعية، لا ما يتعلق بنفس الإمام و أمواله.

والصواب: الاستدلال فيه بالقاعدة الثانية، فإنه بعد ثبوت لزوم التصرف في هذه الأموال والتفريق، لا بد له من مباشر، وليس أولى من الحاكم، بل هو المتيقن وغيره مشكوك فيه.

و أيضاً تفريق هذه الأموال إنما هو بإذن شاهد الحال، وهو إنما هو إذا كان المباشر له الفقيه العادل، كما بيّناه في كتاب مستند الشيعة^٢.

ومنها: جميع ما ثبت مباشرة الإمام له من أمور الرعية.

كبيع مال المفلس، وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص، ونحو ذلك؛ للقاعدة الأولى من القاعدتين المتقدمتين، وللإجماع.

و على الفقيه في كل مورد مورد أن يفتش عن عمل السلطان والإمام، فإن ثبت فيحكم به للفقيه أيضاً.

ومنها: كل فعل لابد من إيقاعه لدليل عقلي أو شرعي.

كالتصرف في الأوقاف العامة، والإتيان بالوصايا التي لا وصي لها ابتداءً أو بعد ممات الوصي، وعزل الأوصياء، ونصب العوام، وغير ذلك؛ للقاعدة الثانية من القاعدتين المذكورتين.

و يلزم أن تكون القاعدتان ملحوظتين عندك في كل مقام يرد عليك من أعمال

١: في «ج، ح، هـ»: بثبوت.

٢: مستند الشيعة ٢: ٨٧ كتاب الخمس، وص ٧٦٢ كتاب الميراث.

الحكام والفقهاء وظائفهم، و تحكم بمقتضاهما، ولا تحكمن بشيء ما لم يثبت من القاعدة أو من دليل آخر.

فمن الموارد التي لا أرى عليه دليلاً: ما تداول في هذه الأعصار في المبيعات الشرطية التي فيها خيار الفسخ للبائع بشرط رد الثمن إلى المشتري في زمان معين، فإذا لم يحضر المشتري في الزمان المعين، يجيئون بالثمن إلى الفقيه و يفسخون المبيعة.

ولا أرى لذلك وجهاً، فإن شرط الخيار هو رد الثمن إلى المشتري، فإذا لم يتحقق الشرط، كيف يتحقق الفسخ؟ و كون الفقيه قائماً مقامه حتى في ذلك مما لا دليل عليه أصلاً.

و توهم أن ذلك لدفع الضرر والضرار فاسد، إذ هذا الضرر مما أقدم البائع نفسه عليه، مع أن الفسخ لا عند المشتري متضمن لضرر المشتري.

سلمنا الضرر المنفي، فلم يُجبر برد الثمن إلى الفقيه والفسخ عنده؟ إذ بعد ما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر، فيمكن دفعه بزيادة مدة الخيار، أو بإلزام المشتري على ما يجبر به الضرر، أو بغير ذلك من الاحتمالات.

و من تلك الموارد ما ذكره في باب النسيئة: أنه إذا لم يقبل البائع الثمن في الأجل، يؤديه إلى الحاكم و يبرأ بذلك، و يكون التلف من البائع حينئذ.

و هو أيضاً مما لا دليل عليه، و حديث الضرر يعلم ما فيه مما مر، إلى غير ذلك من الموارد.

فإن قيل: لا بد في أمثال تلك الموارد من الرجوع إلى الحاكم.

قلت: نعم لاشك في ذلك، و هو المرجع في جميع الحوادث، و له منصب المرجعية في جميع ما يتعلق بالشرعة، ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع إليه أنها ما هي؟ والله العالم بحقائق أحكامه.

عائدة (٥٥) في اشتراط عدم تغير الموضوع في الاستصحاب

من القواعد المسلّمة بين الأصوليين والفقهاء: اشتراط عدم تغير الموضوع في العمل بالاستصحاب، وقد ذكرنا بعض ما يتعلّق بهذه القاعدة في بعض العوائد السالفة.

والمقصود هنا بيان المراد من الموضوع الذي ذكره هنا، ووجه اشتراط عدم تغير الموضوع.

فنقول لبيان الأول: إنّهُ لا شك أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون متيقّناً في الحالة الأولى، مشكوكاً فيه في الثانية؛ ومتعلّق اليقين والشك لا بدّ وأن يكون أمراً حكماً - إثباتاً أو نفيّاً - مضافاً إلى محلّ بنوع من الإضافات والنسب، إذ لا يتعلّق اليقين والشك بالذوات الخارجية الخالية عن الحكم إلا بملاحظة حكم أيضاً، كبقائه أو وجوده أو نحوه، فذلك المحلّ الذي يثبت له هذا الأمر المتيقّن أولاً المشكوك فيه ثانياً، هو المراد من الموضوع.

وبتقرير آخر: لا بدّ في الاستصحاب من الحكم بأنّه كان كذا أولاً فيكون كذا ثانياً، ومعنى (كذا) هو المستصحب، والمستتر في (كان ويكون) والبارز في لفظ (إنّه) هو الموضوع.

ثم الموضوع قديكون واحداً، كالكلب في الحكم بنجاسة الكلب، والثوب في الحكم برطوبته، وزيد في الحكم بحياته.

وقد يتعدد الموضوع في الحكم الواحد، لأجل تعدد المضاف إليه و ما نسب إليه الحكم، كما في وجوب صوم اليوم على زيد، فإنَّ صوم اليوم موضوع للوجوب على المكلف، والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه.

ومنه ولاية الأب العاقل على الصغير، فإنَّ الأب العاقل موضوع لكونه ولياً على الصغير، والصغير لكونه مولئى عليه، فإذا أردت استصحاب كونه ولياً، يكون الموضوع هو الأب، وإذا أريد استصحاب كونه مولئى عليه، يكون الموضوع هو الصغير، فلو تغيّر الصغير وصار كبيراً، يصح رد الاستصحاب الثاني لتغيّر الموضوع، ولا يصح رد الاستصحاب الأول لذلك، ولوجنَّ الأب انعكس الأمر.

وأما وجه اشتراط عدم تغيّر الموضوع في حجية الاستصحاب، بل جريانه وصحّته، فليبيناه نقول: لاشك أنَّ الاستصحاب هو إبقاء الحكم الثابت أولاً في الزمان الثاني من حيث ثبوته في الأول، ولأجل ذلك فلو أبقى في الزمان الثاني لجهة أخرى، لا يكون ذلك استصحاباً أصلاً، فإنّه لو قال الشارع: يجب عليك صوم يوم الخميس، وشك في يوم الجمعة هل أراد صومه أم لا، فسئل عنه فأجاب بوجوبه أيضاً، لا يكون ذلك استصحاباً. وكذا لو شك في بقاء رطوبة ثوب في زمان، فصبّ عليه الماء ثانياً وحكم برطوبته، لا يكون ذلك استصحاباً.

والحاصل: أنَّ الاستصحاب لا يتحقق باتّحاد حكم الموضوع في الحالتين كيف ما كان، بل باتّحاده من جهة ثبوته للأول، أي من جهة أنه كان ثابتاً في الأول ولم يعلم انتفاؤه في الثاني، وكلّ ما كان كذلك حكم الشارع بإبقائه. ولازم ذلك أنه إذا علم انتفاء الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب، كما هو مجمع عليه ومصرّح به في الأخبار بقوله: «ولكنه ينقضه بيقين آخر»، بل هو معنى قوله: «لا ينقض بالشك».

ثم انتفاء الحكم في الثاني: تارة يكون بالحكم بخلاف الأول فيه، وأخرى

بالحكم بعدم ثبوت الحكم الأول فيه وإن لم يحكم بخلافه أيضاً، وثالثة بثبوت عدم مطلق الحكم فيه .

فإنه لو قال الشارع : يباح لك الجلوس في بيت زيد يوماً، وأما بعده فلا أحكم حيثئذ بالإباحة ولا بنفيها، بل أُبين حكمه بعد ذلك، لا يمكن استصحاب إباحة ما بعد اليوم؛ للعلم بانتفاء الحكم الأول، لا بسبب الحكم بالحرمة أو الحكم بعدم الإباحة، بل بسبب عدم الحكم وانتفائه من أصله، فإن ثبوت عدم الحكم أيضاً انتفاء للحكم، ولذا لا يستصحب الحكم السابق فيما لو فرض تصريح الشارع بأنه لاحكم لي في الزمان السابق .

ثم انتفاء أصل الحكم الأول في الثاني : تارة يكون بتصريح الحاكم بالانتفاء، كأن يقول : لاحكم لي بعد ذلك، وأخرى يكون بتخصيصه الحكم بالأول، فإنه أيضاً موجب لانتفاء الحكم في الثاني، لا بمعنى أنه موجب للحكم بعدم ماحكم به للأول في الثاني، وثبوت انتفاء المحكوم به في الأول في الثاني، حتى يعارض ما دل على ثبوت الحكم في الثاني، بل لاحكم في الثاني في الأول، ويعلم انتفاء نفس الحكم الأول في الثاني .

وإذا عرفت ذلك فنقول : إذا علق الشارع حكماً على موضوع خاص، يكون هذا الحكم- أي نفس الحكم- خاصاً بذلك الموضوع، فلا يكون حكم لغير ذلك الموضوع بهذا الحكم الأولي، وتكون ماهية الحكم منتفية فيه، فيعلم انتفاؤه فيه، فلا يستصحب، إذ لا يحتمل ثبوت الحكم الأول فيه، بل علم عدم ثبوته، وإن جوزنا ثبوته بحكم آخر، ولكن لو ثبت حكم بدليل آخر، لا يكون ذلك استصحاباً .

ولا يتوهم : أنه وإن لم يثبت ما حكم به بالحكم الأول له بالحكم الأول ولا بدليل آخر، ولكن يثبت له بالاستصحاب؛ لأن الاستصحاب إبقاء الحكم الأول من جهة ثبوته في الأول، ومعنى جهة ثبوته في الأول كونه ثابتاً فيه، محتملاً بقاء الحكم الأول أو شموله لهذا الزمان .

وهذا غير محتمل ؛ لليقين باختصاص الحكم الأول بالموضوع الأول ، فما علم أولاً- وهو حكم الشارع بالوجوب مثلاً في الزمان الأول- منتفٍ في الثاني ، فلا يمكن استصحابه .

وإن شئت توضيح ذلك فنقول : إذا قال الشارع : الولاية ثابتة على الصغير ، نقول : إن الابن الصغير لزيد موّلَى عليه ؛ لأنّ الشارع قال : الولاية ثابتة على الصغير ، وهذا من أفرادهِ ، ثم إذا صار كبيراً نقول : لا يمكن الاستصحاب ؛ لأنّنا نعلم أنّ حكم الشارع منتفٍ في حق الكبير ، وهذا من أفرادهِ ، وما علم انتفاء حكمه فيه لا يجري فيه الاستصحاب ؛ لأنه في موضع الشك في الحكم وعدمه . لا يقال : لا يعلم انتفاء حكم الشارع في حق الكبير ، بل يعلم ثبوته ، لحكمه بالاستصحاب .

قلنا : الكلام بعد في صحة الاستصحاب وعدمه ، ونحن نقول : لا يصح الاستصحاب ؛ لأنه قال : «بل ينقضه ييقين آخر» ، ولنا هنا يقين آخر ، وهو عدم الحكم في حق الكبير ، فكيف يحكم بثبوت الحكم فيه؟! وأي فرق بين قوله : لا حكم للكبير فيه ، وبين قوله : الولاية على الصغير ، في العلم بانتفاء الحكم في الكبير؟ أي انتفاء أصل الحكم لا انتفاء خصوص الولاية . وهذا مراد من استدلالنا لاشتراط عدم تغيير الموضوع : بأن المتبادر من إثبات حكم لموضوع خاص شرطية ذلك الموضوع في ثبوته ، ولازمه انتفاء المشروط بانتفاء الشرط .

و غرضه أنّ المتبادر شرطية الموضوع في أصل الحكم ، فمع انتفائه لا حكم ، لا بما حكم فيه في الأول ولا بخلافه ، لأنّ المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم به في الأول حتى يدل على انتفائه ، فيعارض دليل ثبوت الحكم في الثاني . فالمتبادر من قوله : الولاية ثابتة على الصغير : أنّ الصغير شرط في كونه محكوماً بحكم ، فإذا انتفى الصغير انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذي إبقاؤه هو الاستصحاب ؛ لأنه شرط في ثبوت الولاية ، فإذا انتفى الصغير انتفت الولاية ، ولو كان مراده هذا المعنى لم يصح إلّا على حجية مفهوم القلب .

وقديستدل أيضاً بوجه آخر :

منها: دلالة التعليق على موضوع خاص ، على كونه جزءاً للحكم وقيداً له ، وحيثذ يستحيل إبقاؤه مع تغيّر الموضوع ، فيكون الحكم في المثال المذكور : الولاية على الصغير لا مطلق الولاية ، وهي لا تتحقق في حق الكبير ؛ وفي مثال الكلب : النجاسة الكلية ، وهي ممنوعة التحقق مع صيرورته ملحاً . وهذا قابل للخذش .

و منها : أنّ ذلك لأجل تعارض استصحاب حال العقل مع استصحاب حال الشرع ، فإنّ الشارع لم يحكم أولاً بنجاسة الكلب الباقي كلبيته ، ولا بنجاسة الكلب المستحيل ملحاً ، و علم بعد الحكم بنجاسة الأول ثبوت النجاسة فيه ، و بقي الثاني تحت أصل عدم الحكم . ولهذا الدليل وجه أيضاً .
ومنها : أنه لأجل تعارضه مع أدلة ثبوت خلافه لما حصل بعد التغيّر ، كأدلة طهارة الملح .

و هو فاسد جداً ؛ لأنه إن أريد به مثل قوله : « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر »^١ ، فهو لا يعارض الاستصحاب ، كما بيّناه في موضع آخر^٢ .
و إن أريد به مثل قوله : الملح طاهر ، فهو غير متحقق في الأكثر ، فيلزم اختصاص اشتراط عدم تغيّر الموضوع بمواضع خاصة .
مع أنه قديكون حكم ما حصل بعد التغيّر موافقاً لحكم ما قبله ، كما إذا صار الكلب عذرة ، فيلزم جواز استصحاب النجاسة الكلية .
و مع ذلك فلو سلّم التعارض ، فلم يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب ، مع أنّ الحكم عند التعارض مع فقد المرجح التخيير ، لا طرح الاستصحاب ؟ .

١ : مستدرک الوسائل ٢ : ٥٨٣ أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤ .

٢ : راجع عائدة (٢١) في احتياج بقاء بعض الأحكام إلى مقتضى ثان .

وإن قلت بالتساقط والرجوع إلى الأصل، فقد يقتضي الأصل حكم الاستصحاب، كما إذا انقلب الخلّ خمراً، والماء بولاً، ونحو ذلك.

ولا يخفى أنه وقع الاشتباه لكثير في مسألة اشتراط عدم تغّير الموضوع في وجوه كثيرة، ووقعوا لأجله في اشتباهات عديدة، فمنهم من اشتبه الأمر عليه في سبب اشتراطه، ومنهم من أخطأ في فهم المراد من تغّير الموضوع، كما مرّ في بعض العوائد المتقدمة^١، ومنهم من اشتبه الأمر عليه في معرفة الموضوع.

ومن ذلك: ما ذكره بعضهم في مسألة الماء المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغّيره، فيقول: لا يمكن استصحاب النجاسة لتغّير الموضوع؛ لأنه هو الماء المتغيّر، وقد انتفى التغّير^٢.

وهذا خطأ؛ لأنّ هذا إما كان يصح إذا قال الشارع: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، فيكون الحكم النجاسة، والموضوع الماء المتغيّر، ولكن ليس كذلك، بل قال: الماء إذا تغّير ينجس، فالحكم قبول النجاسة بالتغّير^٣، والموضوع الماء، وأما أنه نجس مطلقاً فماخوذ من حكمه بأنّ كلّ ما صار نجساً فيكون نجساً حتى يرد عليه التطهير، وهذا الحكم ثابت لكل شيء لا للماء المتغيّر خاصة.

والحاصل: الفرق بين قوله: الماء المتغيّر نجس، وقوله: الماء ينجس بالتغّير، فإنّ الموضوع في الأول الماء المتغيّر والحكم النجاسة، وفي الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغّير.

١: مرّ في العائدة (٢٠) في بيان معنى قولهم: الأحكام تابعة للأسماء.

٢: أنظر مفاتيح الأصول: ٦٥٦، مفاتيح الشرائع ١: ٨٥، مشارق الشموس: ٢٠٤ نقلاً عن

يحيى بن سعيد، مفتاح الكرامة ١: ١٠١، المدارك ١: ٤٦.

٣: في «ب»، هـ، للتغّير.

عائدة (٥٦)

في بيان أصالة اتحاد العرفين أو أصالة عدم النقل والاشتراك

قد دارت على الستهم أصالة اتحاد العرفين ، و موضع استعمالهم ذلك الأصل إنما هو فيما إذا لم يُعلم للفظ معنى آخر غير ما يعلم له ، مشتركاً بينهما ، أو منقولاً عن أحدهما إلى الآخر .

ودليله حيثث أصالة عدم الاشتراك ، و عدم النقل ، و عدم تعدد المعنى .
و ربما يسمع إجراؤه فيما علم فيه أحد التعددين أيضاً .

والظاهر أن مراد من يقول ذلك ليس مطلق العرفين ، إذ لا وجه يتصور لأصالة اتحاد كل عرفين مع العلم بتعدد المعنى نقلاً أو اشتراكاً ، أصلاً ، بل مراده خصوص عرفي التشريع والشارع ، أو عرف متشعبة زمان مع عرف متشعبة زمان آخر .

و ربما يستدل له تارة ببعد تغير العرفين في ذلك الزمان القليل .
وأخرى بالغلبة ، أي : الغالب في الألفاظ الجارية على السنة المتشعبة اتحاد معناها المتبادر حيثث مع معناها المتبادر في زمان الشارع .

وثالثة بكون ذلك طريقة العلماء و سيرة الفقهاء ، بل كل أحد ، فإننا نراهم يحملون ألفاظ الكتب المصنفة في أزمنة قبل هذا الزمان إلى زمان الشارع ، على ما يفهمون منها في هذا الزمان ، و يتبادر منها عندهم من غير تشكيك ولا تأمل ، ولوعلم كون اللفظ ذا معنى آخر منقولاً عنه أو مشتركاً بين ما يفهم منه في عرفهم و بين معنى آخر ، إلا أن يعلموا اختلاف عرفهم .

و فساد الوجه الأول ظاهر جداً ، لأننا نشاهد تغير العرف بزمان أقل من ذلك الزمان بكثير ، بل في ظرف سنتين أو ثلاث سنين ، فإنه إذا استعمل لفظ له معنى في آخر بقدر تلك المدة ، يُهجر المعنى الأول و يترك ، فكيف بأزيد من ألف سنة ! كيف ؟ و تراهم يحكمون بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الصادقين عليهما السلام للفظ استعمل في معنى من زمان الرسول ﷺ إلى زمانهما .

وأيضاً نرى تغير العرف في كثير من الألفاظ ، كالمَن ، و المثقال ، و الكراهة ، و غير ذلك ، بل لو استعمل في معنى غير معنى زمان الشارع إلى هذا الزمان يتغير العرف قطعاً . فالذي يفيد له عدم الاستعمال ، و أنى يثبت ذلك ؟ إذ يُستبعد مع مرور دهور كثيرة و قرون عديدة .

و أما لبيان فساد الثاني ، فنقول بعد قطع النظر و الإغماض عما في التمسك بالغلبة من المجازفة و المماثلة لطريقة العامة العمياء :

إن الألفاظ على صنفين : أحدهما ما لم يعلم تعدد معناه أصلاً ، و الآخر ما علم فيه .

و الأخير أيضاً على قسمين : أحدهما ما يكون أحد معنييه من المعاني المستحدثة من الشارع ذاتاً أو وصفاً أو قيداً ، أو يكون مما نعم به البلوى و يستعمل كثيراً ، و ثانيهما ما لا يكون كذلك .

فإن أريد غلبة الاتحاد في الصنف الأول ، فهو لا يفيد ؛ لأن الغالب في كل صنف أو قسم يلحق النادر من ذلك الصنف أو القسم به ، فهو لا يفيد لغير ذلك الصنف ، و لانزاع في ذلك الصنف . و كذا إن أريد غلبته في القسم الأول من

الصف الثاني .

وإن أُريد القسم الأخير - الذي هو محل الكلام و تظهر الفائدة فيه - فالغلبة فيه ، بل تحقق غير نادر فيه ، ممنوع .
و أيضاً للمتشرعة عرفان :

أحدهما : عرفهم من حيث الفقه ، أي العرف الحاصل من مزاولة علم الفقه والحديث ، والرجوع إلى الكتب المؤلفة في سؤالف الأزمنة في هذا الفن الشريف ، وهو نظير عرف أهل هذا الزمان مثلاً ، من حيث هو نحوي أو حسابي .

وثانيهما : عرفه من حيث بلده أو زمانه .

و يتمسك هؤلاء بأصل الاتحاد بالنسبة إلى العرفين ، مع أنه لو أمكن ادعاء الغلبة ، فإنما هو بالنسبة إلى الأول .

و أما الثاني ، فهو غير ممكن ؛ لتوقفه على الاطلاع على عرف جميع طوائف العرب في ذلك الزمان في هذه الألفاظ ، حتى يعلم اتحاد عرف الغالب منها مع عرف زمان الشارع ، وهو غير ممكن الاطلاع سيما لأمثالنا ، بل الغالب فيها عدم بقاء أصل الألفاظ عندهم في هذا الزمان ، فكيف بمعانيها .

و أما لبيان فساد الثالث فنقول : إنا نمنع كون ما ذكره طريقة العلماء و سيرة الفقهاء .

و أما ما ترى من حملهم ألفاظ الكتب المؤلفة في سوابق الأزمان على ما يحملون ، فهو ليس من باب حملهم على عرف أنفسهم و عهدهم و زمانهم ، و على متفاهمهم و المتبادر عندهم ، بل نسبتهم إلى ما في هذه الكتب من الألفاظ و استعمالها كنسبة أهل علم النحو من هذا الزمان إلى مصطلحات النحاة ، و نسبة أهل علم الحساب إلى مصطلحات الحسابيين ، و هكذا ، فإن لهم بالنسبة إلى ألفاظ تلك الكتب اصطلاحاً وراء اصطلاح أهل زمانهم و عهدهم .

بيان ذلك ، أن العلماء و الفقهاء بل أهل كل علم بالنسبة إلى ألفاظ الكتب ،

لهم اصطلاح وراء اصطلاح أهل زمانهم ، بل هم من بدو أمرهم ومبدأ تعلّمهم دخلوا تلك الكتب ، وتعلّموا اصطلاحاتها ومعاني ألفاظها من معلّميهم وأساتذهم ، الذين هم أيضاً أخذوها من أساتذهم ، وهكذا ، وحصل لهم اصطلاح وراء اصطلاح أهل عصرهم ، بل هو حقيقة اصطلاح أهل زمان التأليف الواصل إليهم يدأ بيد ، فهم بعينهم أهل زمان المؤلفين .

وذلك ظاهر جداً ، فإنّ غير العرب من هؤلاء العلماء لا اصطلاح لهم في هذه الألفاظ ، ولا يعرفون معانيها ، ولم يأخذوها من العرب باصطلاح زمانه ، بل أخذوها من أخذ خلفاً عن سلف . وأما القريب منهم ، فأيضاً كذلك ؛ لأنّ ألفاظ العرب في هذا الزمان لا تشابه تلك الألفاظ ، فكيف بالمعاني .

والغافل عن حقيقة الأمر ، الغير المتأمل ، يزعم أنّ بناء فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب ، من جهة اصطلاح زمانه ، وهو خطأ ؛ لأنّ من لم يأخذ معانيها من الاستاذ لا يفهم منه شيئاً ، بل لو قرأ أكثر تلك الكتب لغير المتعلم عند الاستاذ المطلع على اصطلاحات الكتب كالعوام من العرب أو العجم ، لا يفهمون شيئاً منها غالباً ، حتى أنّ العجمي لا يفهم كتب علماء العجم المدوّنة بالفارسية غالباً إلا بقرائن منضمة .

عائدة (٥٧)

في بيان معنى قولهم : « له كتاب وله أصل » في الرجال

كثيراً ما يستعمل لفظ الكتاب والأصل والنوادر في كتب الرجال ، فيقال :
فلان له كتاب ، و فلان له أصل ، و له نوادر .
وقد يُسأل عن الفرق بين الكتاب والأصل ، والفرق بينهما على ما صرح
به بعض سادات مشايخنا المحققين في بعض رسائله : إن الأصل في اصطلاح
المحدثين من أصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد ، الذي لم ينتزع من كتاب آخر .
قال : وليس بمعنى مطلق الكتاب ، فإنه قد يجعل مقابلاً له فيقال : له كتاب و
له أصل .

قال : وقد ذكر ابن شهر آشوب في معالم العلماء نقلاً عن المفيد - طاب ثراه
:- إن الإمامية صنّفت من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى عهد أبي
محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أربعمئة كتاب ، تسمّى «الأصول» ، وهذا
معنى قولهم «له أصل»^١ . و معلوم أنّ مصنّفات الإمامية في تلك المدّة تزيد
على ذلك بكثير ، كما يشهد به تتبّع كتب الرجال ، فالأصل إذن أخص من

الكتاب^١ . انتهى .

ويظهر من كلامه - رحمه الله - أنه يشترط في صدق الأصل عدم الانتزاع ووجود الاعتماد، بل يصرّح به بعد ذلك، قال: ولا يكفي فيه مجرد عدم انتزاعه من كتاب آخر وإن لم يكن معتمداً، فإنه يوجد في كلام الأصحاب مدحاً لصاحبه ووجهاً للاعتماد على ما تضمنته .

إلى أن قال: والوصف به في قولهم «له أصل معتمد» للإيضاح والبيان، أو لبيان الزيادة على مطلق الاعتماد المشترك فيما بين الأصول^٢ .

والمراد بعدم الانتزاع: أن تكون الأحاديث المجموعة فيه مأخوذة عن المعصوم، أو عن الراوي:

وأما الكتاب: فتكون أحاديثه مأخوذة من الأصل . فالفرق بين الأصل والكتاب على ما ذكره السيد المذكور: أن الأصل هو مجمع الأحاديث الغير المتزع من غيره مع كونه معتمداً، والكتاب أعم .

وعلى ما ذكره المفيد يكون الأصل اسماً لكل من الأصول الأربعمائة . وذكر بعض مشايخ والدي^٣: أن الفرق هو مجرد عدم الانتزاع . ولم يذكر الاعتماد .

وقيل: إن الكتاب ما كان مبوباً مفصلاً، والأصل مجمع أخبار وآثار . وردّه بعض مشايخ الوالد بأن كثيراً من الأصول مبوبة^٤ . وقيل: إن الأصل ما كان مجرد كلام المعصوم، والكتاب ما كان فيه كلام مصنفه أيضاً^٥ .

١، ٢: رجال السيد بحر العلوم ٢: ٣٦٧ .

٣: الفوائد الرجالية للوحيد (ضمن رجال الخاقاني): ٣٤، والتعليقة (منهج المقال): ٧ .

٤: حكى ذاك القول وردّه الوحيد البهبهاني، راجع الفوائد الرجالية (ضمن رجال الخاقاني): ٣٤، والتعليقة (منهج المقال): ٧ .

٥: نقله الوحيد أيضاً في الفوائد والتعليقة، فراجع الفوائد (ضمن رجال الخاقاني): ٣٣، والتعليقة (منهج المقال): ٧ .

و أما النوادر : فهو ما اجتمع فيه أحاديث متفرقة لاتنضبط في باب ، لعله لا يمكن جمعها في باب واحد ، بأن يكون واحداً أو متعدداً لكن يكون قليلاً جداً . ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة : نوادر الصلاة ، و نوادر الزكاة ، و أمثال ذلك .

هذا إذا أطلقت النوادر على المؤلف ، وإلا فالحديث النادر له إطلاقات أخر أيضاً .

عائدة (٥٨)

في بيان الموضوع في مثل : العصير إذا غلى يحرم

هل الموضوع للحكم في نحو قوله ﷺ : العصير إذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه، أو : العصير الذي غلى حرم^١ ، ونحوهما من القيود، هو العصير، أو غيره؟ وتظهر الفائدة في تغيّر الموضوع وعدمه عند الاستصحابات، مثلاً إذا صار العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين دبساً أو خلاً، فإن قلنا بأن الموضوع هو العصير لم يصح الاستصحاب، لتغيّر الموضوع؛ لعدم تسمية الدبس أو الخل عصيراً، وإن قلنا إنه غيره، فقد يصح.

وبيانه: أنّ هاهنا حكمين.

أحدهما: أنه يحرم إذا غلى، وكون الموضوع فيه عصيراً مما لا خفاء فيه، فلو انقلب قبل الغليان خلاً ثم غلى، لم يحرم؛ لعدم صدق العصير. والآخر: الحرمة، والخفاء إنما هو في موضوعها.

١: أنظر الكافي ٦: ١٩٤/٢، التهذيب ٩: ١٢٠/٥١٥-٥١٦، الوسائل ١٧: ٢٢٣ أبواب الأشربة المحرمة ب ٢ ح ١ و ٢٢٩ ب ٣ ح ٤. وإليك نصهما، ففي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه». وفي رواية ذريح عن أبي عبد الله ﷺ: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم».

والتحقيق: أنه مركّب من المقيّد والقيد، فيشترط فيه تحقق الأمرين، أي كونه عصيراً ومغلياً، فبانتهاء أحدهما ينتفي الموضوع، فإنه لاشك أنه ليس الدبس حين الدبسية عصيراً مغلياً إلا بالتجوّز باسم ماكان.

والتوهم إنما ينشأ من أمرين:

أحدهما: صحة قوله: العصير إذا غلى - سواء بقي على العصيرية أم صار دبساً - فهو حرام، فيتوهم أنّ قوله: العصير إذا غلى، مطلق أو عام يشمل الأمرين.

وثانيهما: نحو قوله: الكلب إذا صار ملحاً فهو طاهر، فإنه لم تبق الكلبية مع صحة الكلام وبقاء الحكم الذي هو الطهارة.

ويظهر فساد الأول: بأنّ المفروض أنّ الدبس ليس عصيراً، فكيف يكون فرداً من العصير؟ ولوقلت: إنه أيضاً عصير لغة، يخرج عن المفروض.

وأما صحة التصريح بالتعميم، فإنما هو باعتبار حصول تجوّز في الكلام بقرينة ذلك التصريح، وذلك مثل قوله: الكلب الذي صار ملحاً فهو طاهر، فإنه لاشك أنه بعد الصيرورة ليس كلباً، والتسمية تجوّز باعتبار ماكان، والقرينة عليه قوله: صار ملحاً، فكذا في قوله: والعصير إذا غلى، سواء بقي على العصيرية أم لا، فالتعميم قرينة عموم المجاز.

وفساد الثاني: بأنّ قوله: الكلب إذا صار ملحاً فهو طاهر، معناه أنه بعد صيرورته ملحاً يطهر، فليس الحكم الطهارة الفعلية حال التكلم، فإنّ قوله: إذا صار، بتأويل المستقبل، فالحكم ليس الطهارة.

نعم إذا قال: الكلب الذي صار ملحاً فهو طاهر، فالحكم الطهارة الفعلية، والموضوع الكلب المجازي دون الحقيقي قطعاً؛ لامتناع بقاء الكلبية بعد الصيرورة ملحاً.

عائدة (٥٩)

في بيان أصالة عدم التذكية

من الأصول المتكررة على ألسنة الفقهاء : أصالة عدم التذكية في الحيوانات ،
ولها ثلاثة معان نبينها في هذا المقام .
ولنقدم لبيان تحقيق المقام فائدتين :

الأولى : اعلم أن الأصل الابتدائي في كل حيوان مأكول اللحم حلية أكل
لحمه ما لم يدل دليل على حرمة ، حياً كان أو غير حي . وكذا الأصل في كل
حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم طهارته ما لم يدل دليل على عروض
النجاسة له ، حياً كان أو غير حي ؛ لأصالة الحل الثابت للأشياء قبل الشرع و
بعده ، وإطلاقات ما دل على حلية الحيوان الفلاني ، ولأصالة الطهارة الثابتة
كذلك واستصحابها .

ولكن ثبت بالإجماع القطعي والأخبار المتكررة حرمة الأجزاء المبانة من الحي
في غير السمك والجراد ، وكذا نجاستها من ذوات النفوس ، كما بين في موضعه .
وكذا ثبت بالإجماع ، بل الضرورة ، وبالكتاب والسنة المتواترة حرمة الميتة
من جميع الحيوانات ، ونجاستها من ذوات النفوس السائلة ، كما بين في
موضعه . وهذا أصل طارئ على الأصل الأول ، ثابت بالإجماع والكتاب
والسنة .

ولكن الكلام في معنى الميتة، فإنه يحتمل معاني ثلاثة:

الأول: ما خرجت روحه حتف أنفه خاصة، فتكون الميتة مقابل الحي والمقتول، كما هو الظاهر من كلام بعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح^١، مستدلاً بما في تفسير الإمام عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾^٢ أي التي ماتت حتف أنفها بلا ذباجة من حيث أذن الله^٣. وعلى هذا فيكون غير ما مات حتف أنفه باقياً على أصل الحلية والطهارة ولو لم يكن مذكياً شرعاً، و يحتاج إثبات حرمة مطلق غير المذكى ونجاسته إلى دليل آخر.

والثاني: ما خرجت روحه مطلقاً وإن كان بالتذكية، فتكون الميتة مقابل الحي، ويكون الأصل الطارئ في كل غير حي حرمة ونجاسته، إلا أن يدل دليل على خلافه كما في المذكى.

وعليه بناء بعض مشايخنا قدس سره، حيث استدل في شرحه على النافع^٤ على حرمة الحيوانات البحرية ولو بعد الذبح بشرائطه، بعمومات ما دل على حرمة الميتة، واستدل له بأنها مشتقة من الموت الذي هو زهوق الروح، واستعمل الموت فيما خرجت روحه ولو بالقتل والذبح في الأخبار كثيراً.

والثالث: ما خرجت روحه بدون التذكية الشرعية، فتكون الميتة مقابل المذكى، وهو الظاهر من كلام الأكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء.

وتظهر فائدة ذلك الاختلاف في مواضع غير محصورة: فإنه على الأول - كما مر - يكون الأصل في كل ما لم يميت حتف أنفه الحلية والطهارة، فتظهر الفائدة فيما شك في اشتراطه في التذكية من الشرائط، وفيما شك في ورود التذكية عليه، وفيما شك كونه تذكية شرعية، بل يكون الأصل في كل ما

١: شرح المفاتيح للوحيد البهبهاني (مخطوط) مفتاح ٧٨، باب النجاسات في مواضع تذكية الحيوان.

٢: البقرة ٢: ١٧٣.

٣: تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٥٨٥.

٤: رياض المسائل ٢: ٢٧٩، ٢٨٧.

أخرج الحيوان عن الموت حتف أنفه أن يكون تذكية ، والأصل في كل حيوان ورود التذكية عليه . والأصل في كل شرط اختلف فيه في التذكية عدم اعتباره ، و هكذا .

وعلى الثاني يكون الأمر بالعكس في الكل .
وعلى الثالث ، تكون نسبة الأصل في هذه الأمور من جهة كون المورد ميتة أو مذكى على السواء ، إلا أن ثبت موافقة أحد الأمرين من الميتة والمذكى للأصل ، كما يأتي تحقيقه .

ثم إن المعنى الأول لاريب في كونه من الميتة ؛ لأنه القدر المشترك بين المعاني الثلاثة ، فلا شك في صدق الميتة عليه .

وإنما الكلام في أنه هل هو مختص به ، أم يصدق على أحد الآخرين ؟
فنقول : لا ينبغي الرب في سقوط الاحتمال الثاني ؛ لعدم تبادر المذكى من الميتة ، بل تبادر غيره كما هو واضح جداً .

ولصحة السلب عن المذكى ، بل وقع السلب في كلام الإمام ، كما في موثقة أبي مريم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : السخلة التي مر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي ميتة ، قال : « ما ضر أهلها لو انتفعوا بإهابها » ، قال : فقال أبو عبد الله عليه السلام : « لم تكن ميتة يا أبا مريم ، ولكنها كانت مهزولة ، فذبحها أهلها فرموا بها ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما كان على أهلها لو انتفعوا بإهابها »^١ .

ولا استعماله فيما يقابل المذكى وماليس مذكى في العرف والكتاب والسنة ، كما في الأخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى ، المشتملة على قوله : لم يدر ذكي هو أم ميت^٢ .

وفي رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام : « ما أخذت الحباله فانقطع

١ : الفقيه ٣ : ١٦٦ / ٢١٠٤ ، التهذيب ٩ : ٧٩ / ٣٣٥ ، الوسائل ١٦ : ٤٥٢ أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٤ ح ٣ .

٢ : الكافي ٦ : ٢٦١ / ١ ، التهذيب ٩ : ٤٨ / ٢٠٠ ، الوسائل ١٦ : ٤٥٦ أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٧ ح ١ .

منه شيء أو مات فهو ميتة»^١.

وفي رسالة النضر بن سويد، الواردة في الظبي و حمار الوحش يعترضان بالسيف فيقْدَان، قال: «لابأس بأكلها ما لم يتحرك أحد النصفين، فإن تحرك أحدهما لا يؤكل الآخر؛ لأنه ميتة»^٢. إلى غير ذلك من الأخبار الغير المعدودة. فالأصل في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه الحقيقة، كما في المورد، إذ لم يعلم استعماله في المذكي أبداً.

و توهم اشتقاق الميتة والميت من الموت، الصادق على مطلق زهوق الروح، فيكون المشتق أيضاً كذلك، فاسد، إذ لو سلّمنا ذلك في الموت، لانسلّمه في مطلق المشتق منه؛ لأنّ للهيئة الاشتقاقية حظاً من المعنى، كما مرّ بيانه في بعض العوائد المتقدمة^٣.

ويدلّ على عدم صدقه على مطلق ما زهق روحه أخبار كثيرة أخرى: كموتقة سماعة، عن جلود السباع يتنفع بها؟ قال: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميتة فلا»^٤.

وفي موثقة سماعة الواردة في الفراء والكيمنت يصلّي فيها؟ قال: «لابأس ما لم يعلم أنه ميتة»^٥.

وفي رواية عليّ بن أبي حمزة: عن الرجل يتقلّد السيف، إلى أن قال: «وما الكيمخت؟» قال: جلود دوابّ، منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة^٦. إلى غير ذلك.

و ظهر مما ذكر سقوط الاحتمال الأول أيضاً؛ لعدم صحة السلب عن غير ما

١: الكافي ٦: ٢١٤/٤، الوسائل ١٦: ٢٨٦ أبواب الصيد ب ٢٤ ح ٣.

٢: الكافي ٦: ٢٥٥/٦، التهذيب ٩: ٣٢٦/٧٧، الوسائل ١٦: ٢٩٤ أبواب الصيد ب ٣٥ ح ٣.

٣: مرّ في العائدة (١٧) في بيان بعض مباحث المشتق.

٤: التهذيب ٩: ٣٣٩/٧٩، الوسائل ١٦: ٤٥٣ أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٥ ح ٤.

٥: الفقيه ١: ١٧٢/٨١١، التهذيب ٢: ٨٠٠/٢٠٥، الوسائل ١٦: ٣٧٢ أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ١.

٦: التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٣٠، الوسائل ٢: ١٠٧٢ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.

مات حتف أنفه إذا لم يكن مذكئاً شرعاً، بل استعماله في غيره كثيراً، كما في روايات مأخوذ الحباله، ورواية عبدالله بن سليمان المتقدمة، والروايات العديدة الواردة في قطع أليآت الضان والحكم بحرمتها لأنها ميتة أو ميتة، كصحيحة الوشاء^١، ورواية أبي بصير^٢، ومرسلة الكاهلي^٣.

ولا يدل قول الإمام في تفسيره - المتقدم ذكره^٤ - على الاختصاص؛ لاحتمال كون القيد احترازياً، بل هو الأصل فيه. وتخصيصه بالذكر، لأن العلة المذكورة لعلها مخصوصة به، فالحق أن الميتة هي مقابل المذكئ.

الثانية: اعلم أن الأصل الثانوي في كل حيوان مأكول اللحم الخارجة روحه بغير التذكية حرمة، وفي كل ذي دم كذلك نجاسته؛ لما عرفت من كونه ميتة، و كل ميتة حرام، ومن ذوي النفوس السائلة نجسة.

ويدل أيضاً على حرمة غير المذكئ قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^٥.

والمتكررة من الأخبار، كمرسلة الفقيه، وفيها: «إذا أرسلت كلبك على صيد وشاركه كلب آخر، فلا تأكل منه، إلا أن تدرك ذكاته»^٦.

ورواية الحضرمي، عن صيد البزاة، والصقور، والكلب، والفهد: «لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه، إلا الكلب المكلب»^٧.

وفي رواية زرارة: «فما كان خلاف الكلب، فليس صيده مما يؤكل، إلا أن

١: الكافي ٦: ٢٥٥/٣، التهذيب ٩: ٣٢٩/٧٧، الوسائل ١٦: ٤٤٤ أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٢ ح ١، وص ٣٥٩ ب ٣٠ ح ١.

٢: الكافي ٦: ٢٥٥/٢، الوسائل ١٦: ٣٦٠ أبواب الذبائح ب ٣٠ ح ٣.

٣: الكافي ٦: ٢٥٤/١، الفقيه ٣: ٢٠٩/٩٦٧، التهذيب ٩: ٣٣٠/٧٨، الوسائل ١٦: ٣٥٩ أبواب الذبائح ب ٣٠ ح ١.

٤: تقدم ذكره في ص ٦٠٠.

٥: المائدة ٥: ٣.

٦: الفقيه ٣: ٢٠٥/٩٣٤.

٧: الكافي ٦: ٢٠٤/٩، الوسائل ١٦: ٢٦٣، أبواب الصيد ب ٩ ح ١.

تدرك ذكاته»^١.

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، في البزاة والصقور: «لا يحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته»^٢.

وفي صحيحة الحذاء عن أبي عبدالله عليه السلام، في البازي، والصقر، والعقاب، فقال: «إن أدركت ذكاته فكل، وإن لم تدرك ذكاته فلا تأكل»^٣.

وفي موثقة سماعة، عن صيد البزاة، والصقور، والطير الذي يصيد، فقال: «ليس هذا في القرآن، إلا أن تدركه حياً فتذكيه، وإن قتل فلا تأكل حتى تذكيه»^٤.

وفي خبر ليث المرادي، عن الصقور والبزاة، وعن صيدها، قال: «كل ما لم يقتل إذا أدركت ذكاته»^٥.

وفي موثقة أخرى لسماعة، في صيد الفهد المعلم: «وإن أدركته حياً فذكه و كله»^٦.

وفي رواية الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة»^٧. إلى غير ذلك^٨.

١: الكافي ٦: ١٤/٢٠٥، الفقيه ٣: ٩١١/٢٠١، التهذيب ٩: ٩٨/٢٤، الوسائل ١٦: ٢٥٦ أبواب الصيد ب ٣ ح ٣.

٢: الكافي ٦: ١٠/٢٠٧، التهذيب ٩: ١٣٠/٣٢، الاستبصار ٤: ٢٦٦/٧٢، الوسائل ١٦: ٢٦٤ أبواب الصيد ب ٩ ح ٣.

٣: الكافي ٦: ٧/٢٠٨، التهذيب ٩: ١٢٨/٣٢، الاستبصار ٤: ٢٦٤/٧٢، الوسائل ١٦: ٢٦٥، أبواب الصيد ب ٩ ح ١١.

٤: التهذيب ٩: ١٢٤/٣١، الاستبصار ٤: ٢٦٠/٧١، الوسائل ١٦: ٢٦٦ أبواب الصيد ب ٩ ح ١٤.

٥: الكافي ٦: ١٠/٢٠٨، التهذيب ٩: ١٣١/٣٣، الاستبصار ٤: ٢٦٧/٧٣، الوسائل ١٦: ٢٦٤ أبواب الصيد ب ٩ ح ٤.

٦: التهذيب ٩: ١١٠/٢٧، الاستبصار ٤: ٢٥١/٦٩، الوسائل ١٦: ٢٦٠ أبواب الصيد ب ٦ ح ٣.

٧: الكافي ٦: ٣/٢٢٧، التهذيب ٩: ٢٠٩/٥١، الاستبصار ٤: ٢٩٢/٧٩، الوسائل ١٦: ٣٠٧ أبواب الذبائح ب ١ ح ٣.

٨: انظر الوسائل ١٦: ٢٦٣ أبواب الصيد ب ٩، وص ٣٠٧ أبواب الذبائح ب ١.

و في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف أو الرمح بعد التسمية: «فكل إلا أن تدركه و لم يمت بعدُ، فذكّه»^١.

و تدلّ عليه الأخبار الناهية عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه^٢، أو ما لم يوجّه إلى القبلة^٣، أو لم يذبح من المذبح^٤.

والأخبار الآمرة بالتذكية بعد إدراك طرف العين، أو حركة الرجل، أو الذئب^٥، إذ ظاهر أن الوجوب فيه شرطي، والمشروط الحلية والطهارة. والاختصاص بالصيود أو بعض الحيوانات لم يضر؛ للإجماع المركب.

إذا عرفت هاتين الفائدتين، و أن الأصل حرمة كل حيوان خرجت روحه غير مذكّي، و نجاسته إذا كان ذا دم، فاعلم أن الأصل عدم التذكية بثلاثة معان:

الأول: أن كل عمل لم يعلم أنه يحصل به التذكية، فالأصل عدم حصولها به، يعني أن الأصل في كل فعل عدم كونه تذكية، إلا أن يثبت بدليل.

الثاني: أن الأصل في كل حيوان لم يعلم أنه هل وقع عليه التذكية الثابت كونها تذكية، عدم وقوع التذكية عليه.

الثالث: أن الأصل الأولي في كل حيوان عدم قبوله التذكية، إلا ما ثبت بدليل شرعي.

- ١: الكافي ٦: ٢٣١/١، التهذيب ٩: ٥٤/٢٢٣، الوسائل ١٦: ٣١٨ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ٥.
- ٢: الكافي ٦: ٢٣٣ باب ما ذبح لغير القبلة، الفقيه ٣: ٢١٠/٩٧١-٩٨٣، التهذيب ٩: ٥٩/٢٤٩-٢٥٣، الوسائل ١٦: ٣٢٥ أبواب الذبائح ب ١٥ ح ١-٦.
- ٣: الكافي ٦: ٢٣٣ باب ما ذبح لغير القبلة، التهذيب ٩: ٥٣/٢٢٠ و ص ٥٩/٢٥٠-٢٥٣، الوسائل ١٦: ٣٢٤ أبواب الذبائح ب ١٤ ح ١-٥.
- ٤: الكافي ٦: ٢٣١ باب الذبيحة تذبح، التهذيب ٩: ٥٣/٢١٧-٢٢١، الوسائل ١٦: ٣١١ أبواب الذبائح ب ٤ ح ١-٤.
- ٥: الكافي ٦: ٢٣٢ باب إدراك الذكاة، التهذيب ٩: ٥٦/٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، و ٥٨/٢٤١، الوسائل ١٦: ٣١٩ أبواب الذبائح ب ١١ ح ١-٧.

أما الأصل بالمعنى الأول، فيدل على ثبوته : أنه أمر توقيفي يحتاج ثبوته إلى دليل من الشرع، و كل أمر توقيفي فتوقيفه خلاف الأصل في كل مورد حتى يثبت التوقيف .

أما كونه توقيفياً؛ فللإجماع القطعي، فإن الناظر في كلمات الفقهاء يراهم مطبقين على عدم الحكم بكون عمل تذكية إلا بعد ورود دليل شرعي عليه . ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ في موثقة سماعة المتقدمة : «ليس هذا في القرآن»^١، حيث استدل على عدم حصول التذكية بصيد طيور الصيد بعدم كونه في القرآن .

ويدل عليه تتبع الأخبار المشتملة على توقيفات التذكية، و بيانها، و شرائطها، و أسئلة الأصحاب و أجوبة الأطياب .

ولكن يحصل من قوله سبحانه : ﴿مَالِكُمْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٢، و قوله : ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٣، أصل ثانوي، هو : حلية كل ما ذكر اسم الله عليه، فيكون ذلك تذكية .

نعم يضمّ معه ما علم اشتراطه من صيد أو ذبح أو نحوهما . وبالجملّة : يكون ذلك أصلاً مع بعض الأمور المتيقن انضمامه معه، ويعمل في البواقي بمقتضى أصالة عدم مدخليته في التذكية، و عدم جعل الشارع إياه من المؤثرات في التذكية .

و أما الأصل بالمعنى الثاني، أي أصالة عدم وقوع التذكية التي ثبت كونها تذكية على المورد - وهذا هو المعنى المشهور من أصالة عدم التذكية - فالدليل عليه ظاهر، فإنها موقوفة على أمور وجودية حادثة بعد عدمها، والأصل عدم تحقق كل

١ : تقدمت في ص ٦٠٤ .

٢ : الانعام ٦ : ١١٩ .

٣ : الانعام ٦ : ١١٨ .

منها، وبه يعلم الحرمة والنجاسة. فلا تجري في المورد عمومات الحلّة والطهارة، ولا يُجدي تعارض ذلك مع أصالة الحلّة والطهارة الذي هو منشأ توهم جماعة وعدم تمسكهم بأصالة عدم التذكية؛ لأنّ الأصل الأول وهو عدم التذكية الثابت بالأصل، والاستصحاب الذي هو مستند شرعي، مزيل لاستصحاب الحلّة والطهارة وأصالتها، ولا عكس.

فإنّ الحلّة - مثلاً - غير مزيلة للأعدام الثابتة لكل فعل من أفعال التذكية، كما يعلم تحقيقه مما ذكرناه في بيان حال تعارض الاستصحابين، وبيان الاستصحاب المزيل وغير المزيل في هذا الكتاب، وغيره^١.

ويدل على ذلك الأصل أيضاً: الأخبار المعتبرة المستفيضة، بل المتواترة معني، كصحيحة سليمان بن خالد، عن الرّميّة يجدها صاحبها أياكلها؟ قال: «إن كان يعلم أنّ رميته هي التي قتله، فليأكل من ذلك إن كان قد سمى»^٢.
وموثقة سماعة، وفيها: «إن علم أنه أصابه وأنّ سهمه هو الذي قتله، فليأكل منه، وإلا فلا يأكل منه»^٣.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن قوم أرسلوا كلابهم، إلى أن قال: «لا تأكل منه؛ لأنك لا تدري أخذه معلّم أم لا»^٤.
وفي صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدري من قتله، قال: لا تطعمه»^٥.

وفي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا رميت فوجدته وليس به

١: عائدة ٢١: في بيان احتياج بعض الأحكام إلى بقاء مقتضى، ومناهج الأحكام: ٢٣٦.

٢: الكافي ٦: ٢١٠/٧، الوسائل ١٦: ٢٧٧ أبواب الصيد ب ١٨ ح ١.

٣: الكافي ٦: ٢١٠/٤، التهذيب ٩: ١٣٦/٣٤، الوسائل ١٦: ٢٧٧ أبواب الصيد ب ١٨ ح ٣.

٤: الكافي ٦: ٢٠٦/١٩، التهذيب ٩: ١٠٥/٢٦، الوسائل ١٦: ٢٥٨ أبواب الصيد ب ٥ ح ٢.

٥: الكافي ٦: ٢١١/٨، الفقيه ٣: ٩٢٩/٢٠٤، التهذيب ٩: ١٤١/٣٥، الوسائل ١٦: ٢٧٩ أبواب

الصيد ب ١٩ ح ١.

أثر غير السهم، وقد ترى أنه لم يقتله غير سهمك فكل^١. إلى غير ذلك من الأخبار المتكثرة.

ويدل عليه الأخبار الناهية عن أكل صيد وقع في الماء أو من الجبل فمات^٢. ولا ينافي ذلك الأصل رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ويؤكل؛ لأنه يفسد و ليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرم له الثمن، قيل: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا^٣؛ لأن السفرة المذكورة في حكم اليد، ويد المسلم أو يد مجهول الحال في أرض المسلمين أو أرض غالب أهلها المسلمون كمشاهدة التذكية، كما ثبت في موضعه. وأما الأصل بالمعنى الثالث، أي أن الأصل في كل حيوان عدم قبوله التذكية، وعدم تأثير التذكية فيه إلا ما علم تأثيرها فيه وقبوله لها، فلتحقيق الحال فيه نقول:

إنّ الحيوانات على قسمين: مأكول اللحم، وغيره.
و غير مأكول اللحم على قسمين: نجس العين، وغيره.
و غير نجس العين على قسمين: آدمي، وغيره.
و غير الآدمي على قسمين: مالا نفس سائلة له، وما له نفس.
والأخير باعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه على أربعة أقسام: السباع، والمسوخات، والحشرات، وغيرها.
ثم المراد بالتذكية في مأكول اللحم الذي لانفس له: ما يصير به جائز الأكل بعد عدم جوازه.

١: الكافي ٦: ٢١١/١٠، التهذيب ٩: ٣٤/١٣٩، الوسائل ١٦: ٢٧٨ أبواب الصيد ب ١٨ ح ٥.

٢: التهذيب ٩: ٣٧/١٥٧، الوسائل ١٦: ٢٧٩ أبواب الصيد ب ٢٠ ح ١.

٣: الكافي ٦: ٢٩٧/٢، التهذيب ٩: ٩٩/٤٣٢، الوسائل ١٦: ٣٧٣ أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ٢.

وفي المأكول الذي له نفس: ما يصير به جائز الأكل، ويبقى على طهارته الحاصلة له في الحياة.

وفي غير المأكول الذي له نفس: ما يبقى معه على طهارته. وفيما لانفس له منه، لا يظهر لها أثر فيه؛ لأنه طاهر دُكِّي أم لم يذَكَّ. ثم الأصل في القسم الأول- وهو مأكول اللحم- وإن كان ابتداءً العدم، حرمة أكل أجزائه حياً فيستصحب، ولما يأتي من توقف قبول التذكية على اعتبار الشارع وملاحظته، إلا أن الأصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه؛ لأنه مقتضى كونه مأكول اللحم، وللإجماع، ولقوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَبْتُمُ﴾^١، وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٢، ولإطلاقات الأخبار الواردة في الصيد والذبائح، وهي غير محصورة جداً.

والقسم الأول من القسم الثاني- وهو نجس العين- لا يقبل الذكاة إجماعاً، فهو الأصل فيه أولاً وثانياً، ويدل عليه- مع الأصل الأولي- الإجماع، واستصحاب النجاسة.

وكذا القسم الأول من القسم الثالث- أي الآدمي- فإن عدم وقوع التذكية عليه إجماعي بل ضروري.

وأما القسم الأول من الرابع- وهو ما لانفس له من غير المأكول- فقد عرفت أنه لا معنى ولا أثر للتذكية فيه.

فيبقى الكلام في الأربعة الأخيرة من جهة الأصل، فنقول: قديراً في بادي النظر أن الأصل في الجميع قبول التذكية، إذ عرفت أن التذكية إنما هي ما تبقى معه الطهارة، ومقتضى الأصل والاستصحاب كونها باقية إلا فيما علم فيه ارتفاعها، وليس هو إلا ما لم يقع عليه التذكية، أي الصيد أو الذبح مع شرائطهما

المقررة، فكل حيوان مما ذكر - صيد أو ذبح - كذلك يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهراً فيكون مذكى، وهو المراد بقبول التذكية.

والحاصل: أننا لانقول: إن الطهارة هنا أمر حصوله يتوقف على تذكية جعلية من الشارع، بل يقال: إن الطهارة الحاصلة أمر محكوم ببقائها إلا إذا علم المزيل، ولم يعلم إلا مع الموت حتف أنفه، أو الموت بدون الصيد أو الذبح المقرونيين بأداهما وشروطهما المعهودة، ومع أحد الأمرين لا يعلم ارتفاع الطهارة، فيحكم ببقائها من غير حاجة إلى جعل من الشارع وتأثير من ذلك الجعل.

والحاصل: أن مع تلك الأفعال المقطوع حصولها ليس دليل على ارتفاع الطهارة.

ولكن الإنصاف: أنه لا يخلو عن جدل واعتساف؛ لأن الظاهر أنه انعقد الإجماع القطعي على أن التذكية المبقية للطهارة، المانعة عن حصول النجاسة، المخرجة للمذكى عن مصداق الميتة، هي التي اعتبرها الشارع ورّب عليها تلك الآثار، وأن إبقاءها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع إياها آثاراً، وأجزاء، وشرائطاً، ومورداً، ومحلاً، خصوصاً أو عموماً أو إطلاقاً، ومالم يتحقق فيه اعتباره وملاحظته، فوجوده كعدمه، ومع عدمه يكون المورد ميتة، ومعها يكون نجساً.

ويظهر من ذلك: أن الأصل بذلك المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية إلا بدليل شرعي عام أو خاص، كما في مأكول اللحم والسباع.

عائدة (٦٠) في بيان رموز الكتب التي في البحار

قد ذكر صاحب كتاب بحار الأنوار - نور الله مضجعه - رموزاً للكتب والأصول التي نقل منها الأحاديث، وكثيراً ما يحتاج ناقل الحديث إلى معرفتها، وقد ذكرها هو نفسه في بعض مجلداته^١، فنقلناها هاهنا تسهيلاً.

فتقول: الرموز هكذا:

«كا» للكافي، «يب» للتهذيب، «صا» للاستبصار، «يه» لمن لا يحضره الفقيه، «ن» لعيون أخبار الرضا، «ع» لعلل الشرائع، «ك» لكمال الدين، «يد» لتوحيد الصدوق، «ل» للخصال، «لي» لأمالى الصدوق، «ثو» لثواب الأعمال، «مع» لمعاني الأخبار، «هد» للهداية، «عد» لعقائد الصدوق^٢، «ب» لقرب الإسناد، «ير» لبصائر الدرجات، «ما» لأمالى الشيخ، «غط» لغيبة الشيخ الطوسي، «مصبا» للمصباحين، «شا» لإرشاد

١: بحار الأنوار ١: ٤٦.

٢: في البحار زيادة: وأما سائر كتب الصدوق وكتابه والده فلم نحتاج فيها إلى الرمز لقلة أخبارها.

الديلمي، «جاء» لمجالس المفيد، «ختص» لكتاب الاختصاص^١، «مل»
لكامل الزيارة، «سن» للمحاسن، «فس» لتفسير علي بن إبراهيم، «شي»
لتفسير العياشي، «م» لتفسير الإمام، «ضه» لروضة الواعظين، «عم» لإعلام
الورى، «مكا» لمكارم الأخلاق، «ج» للاحتجاج، «قب» لمناقب ابن شهر
آشوب، «كشف» لكشف الغمة، «ف» لتحف العقول، «مد» للعمدة، «نص»
لكفاية النصوص، «نبه» لتنبه الخاطر، «نهج» لنهج البلاغة، «طب» لطب
الأئمة، «صح» لصحيفة الرضا، «يج» للخرائج، «ص» لقصص الأنبياء،
«ضو» لضوء الشهاب، «طا» لأمان الأخطار، «شف» لكشف اليقين، «يف»
للطرائف، «قيه» للدروع الواقية، «فتح» لفتح الأبواب، «نجم» لكتاب
النجوم، «جم» لجمال الأسبوع، «قل» لإقبال الأعمال، «تم» لفلاح السائل؛
لكونه من متممات المصباح، «مهج» لمهج الدعوات، «صبا» لمصباح
الزائر، «حة» لفرحة الغري، «كنز» لكنز جامع الفوائد، وتأويل الآيات
الظاهرة^٢، «غو» لغوالي اللآلي^٣، «جع» لجامع الأخبار، «ني» لغيبة
النعمانى، «فض» لكتاب الروضة؛ لكونه في الفضائل، «مص» لمصباح
الشرعية، «قبس» لقبس المصباح، «ط» للصراط المستقيم، «خص» لمنتخب
البصائر، «سر» للسرائر، «ق» للكتاب العتيق الغروي، «كش» لرجال
الكشي، «جش» لفهرست النجاشي، «بشا» لبشارة المصطفى، «ين» لكتابي
حسين بن سعيد، أو لكتابه والنوادر، «عين» للعيون والمحاسن، «غر» للغرر
والدرر، «كف» لمصباح الكفعمي، «لد» لبلد الأمين، «قضا» لقضاء
الحقوق، «محص» للتمحيص، «عدة» للعدة، «جنة» للجنة، «منها»

١: في البحار: وسائر كتب المفيد والشيخ لم نعيّن لها رمزاً، وكذا أمالي ولد الشيخ شركناه مع أمالي

والده في الرمز؛ لأنّ جميع أخباره إنّما يرويها عن والده رضي الله عنهما.

٢: في البحار زيادة: معاً لكون أحدهما مأخوذاً من الآخر كما عرفت.

٣: في البحار زيادة: والنثر لا يحتاج إلى الرمز.

للمنهاج، «د» للعدد، «يل» للفضائل، «فر» لتفسير فرات بن إبراهيم، «عا»
لدعائم الإسلام^١.

١ : وأضاف في البحار : وسائر الكتب لا رمز لها، وإنما نذكر أسماءها بتمامها، ومنها ما أوردناه بتمامه في المحال المناسبة له كطب الرضا عليه السلام وتوحيد المفضل، والإهليلجة، وكتاب المسائل لعلي بن جعفر، وفهرست متعجب الدين

عائدة(٦١)

في تحقيق معنى الإسراف و بيان تحريمه و موارده

قد تكرر ذكر الإسراف في الكتاب العزيز والأخبار و كلمات العلماء
الأخبار، حاكمين بحرمة و كونه من الأمور المحرمة ، و لم أعتز في كلماتهم
على مَنْ يَبين موارده تفصيلاً بحيث تمتاز موارده كلفة عن غيره، و ذكروه مجملأً.
مع أن بيانه من الأمور المهمة اللازمة، فأردتُ بيانه في هذه العائدة .
والكلام فيه إما في حرمة، أو في حقيقته و معناه .
فهاهنا بحثان :

البحث الأول: في تحريمه .

و هو مما لا كلام فيه، و يدل عليه الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية،
والآيات الكثيرة، والأخبار المتعددة .

قال الله سبحانه- عزّ جاره- في سورة الأعراف : ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا
إنه لا يحب المسرفين﴾^١ .

و قال في سورة الأنعام: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^١.

و قال في سورة النساء: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِسْرَافًا وَبَذَارًا﴾^٢.

و قال في سورة الفرقان: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^٣.

و قال في سورة بني إسرائيل: ﴿وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾^٤.

و قال في سورة الشعراء: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾^٥.

و في سورة يونس في وصف فرعون: ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾^٦، و فيها أيضاً: ﴿كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^٧.

و قال الله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^٨.

و قال الله سبحانه في سورة المؤمن: ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^٩.

و أما الأخبار، فمنها:

رواية داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ الْقَصْدَ أَمْرٌ يُحِبُّهُ اللَّهُ، وَإِنَّ

١: الأنعام ٦: ١٤١.

٢: النساء ٤: ٦.

٣: الفرقان ٢٥: ٦٧.

٤: الإسراء ١٧: ٢٦، ٢٧.

٥: الشعراء ٢٦: ١٥١.

٦: يونس ١٠: ٨٣.

٧: يونس ١٠: ١٢.

٨: الإسراء ١٧: ٢٩.

٩: غافر ٤٠: ٤٣.

السرف أمر يبغضه الله، حتى طرحك النواة، فإنها تصلح لشيء، وحتى صَبَّك فضلَ شرابك»^١.

ومرفوعة علي بن محمد، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «القصد مثرأة، والسرف متواة»^٢.

والمثرأة، والمتواة-بكسر الميم-اسما آلة من الثروة، والتوى بالمشاة الفوقانية، بمعنى الهلاك والتلف^٣.

و رواية مسعدة بن صدقة، المتضمنة لدخول الصوفية على أبي عبد الله عليه السلام، و هي طويلة جداً سيأتي شطر منها في بحث بيان الإسراف، وفيها: «وفي غير آية من كتاب الله يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾، فنهاهم عن الإسراف، ونهاهم عن التقير».

إلى أن قال - في حق رجل رزقه الله عز وجلّ مالا كثيراً فأنفقه ثم يدعو -: «فيقول الله عز وجلّ: ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟، فهلا اقتصدت فيه كما أمرتك، و لم تسرف وقد نهيتك عن الإسراف؟»^٤.

و رواية عامرين جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لرجل: «اتق الله ولا تسرف ولا تقتتر، ولكن بين ذلك قواماً، إن التبذير من الإسراف، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾»^٥.

و في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رسول الله ﷺ قال: ما من نفقة أحب إلى الله عز وجلّ من نفقة قصد، ويبغض الإسراف، إلا في

١: الكافي ٤: ٥٢/٢، الحصال ١: ٣٦/١٠، الوسائل ١٥: ٢٥٧ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٢.

٢: الكافي ٤: ٥٢/٤، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٤.

٣: انظر النهاية لابن الأثير ١: ٢٠١، والمصباح المنير ١: ٧٩.

٤: الكافي ٥: ٦٧/١، الوسائل ١٢: ١٤ أبواب مقدمات التجارة ب ٥ ح ٦.

٥: الإسراء ١٧: ٢٩.

٦: الكافي ٣: ٥٠١/١٤.

الحج والعمرة^١.

وفي رسالة مولانا الرضا عليه السلام إلى المأمون، المروية في عيون أخبار الرضا، في بيان الكبائر: «هي قتل النفس التي حرم الله تعالى، والزنا، والسرقة» إلى أن قال: «والإسراف، والتبذير»^٢.

وروى في تفسير الصافي أنه عليه السلام دعا برطب، فأقبل بعضهم يرمي بالنوى، فقال عليه السلام: «لا تفعل إن هذا من التبذير، وإن الله لا يحب الفساد»^٣.

وفي رواية عبيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن السرف يورث الفقر، وإن القصد يورث الغنى»^٤.

وفي رواية عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن النفقة على العيال؟ فقال: «ما بين المكروهين الإسراف والتقتير»^٥.

وفي رواية الشمالي عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: ثلاث منجيات، فذكر الثالث: القصد في الغنى والفقر»^٦.

وفي رواية ابن أبي يعفور، ويوسف بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن مع الإسراف قلة البركة»^٧.

وفي رواية عمار أبي عاصم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أربعة لا يستجاب

١: الفقيه ٢: ١٨٣/٨٢٢، و٣: ١٠٢/٤٠٨، المحاسن: ٧٧/٣٥٩، الوسائل ٨: ١٠٦ أبواب وجوب

الحج ب ٥٥ ح ١ و ٣٠٥ أبواب آداب السفر إلى الحج ب ٣٥ ح ١.

٢: عيون أخبار الرضا ٢: ١٢٧/١، الوسائل ١١: ٢٦١ أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٣.

٣: تفسير الصافي ٣: ١٨٨، تفسير العياشي ٢: ٥٨/٢٨٨، المستدرک ١٥: ٢٦٨ أبواب النفقات ب ٢٣ ح ١.

٤: الكافي ٤: ٥٣/٨، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٨.

٥: الكافي ٤: ٥٥/٢، الوسائل ١٥: ٢٦١ أبواب النفقات ب ٢٧ ح ١، وفيهما عن عبد الله بن أبان، والإتقان بدل التقتير.

٦: الكافي ٤: ٥٣/٥، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٥.

٧: الكافي ٤: ٥٥/٣، الوسائل ١٥: ٢٦١ أبواب النفقات ب ٢٧ ح ٢.

لهم، أحدهم من كان له مال فافسده فيقول: يارب ارزقني، فيقول الله عز وجل: ألم آمرك بالاعتصام^١.

وفي أخبار العامة عن عبد الله بن عمر: مرّ رسول الله ﷺ بسعد، وهو يتوضأ، فقال: «لا تسرف، ما هذا السرف يا سعد» قال: أفي الوضوء سرف؟! قال: «نعم وإن كنت على نهر جار»^٢.

ومثله مروى عن أمير المؤمنين أيضاً^٣.

وفي رواية حريز، المروية في الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الله ملكاً يكتب سرف الوضوء، كما يكتب عدوانه»^٤. إلى غير ذلك من الأخبار.

وبعض هذه الأخبار وإن لم يفسد أزيد من المذمة، أو المرجوحية، أو حسن تركه، إلا أنّ النهي الصريح الوارد في الآيات العديدة وفي بعض الأخبار، والتصريح ببغضه سبحانه له في بعض آخر، وبكونه آلة الهلاك في ثالث، وعدّه من الكبائر في رابع، كما عدّه بعض علمائنا أيضاً، [يدلّ على الحرمة]^٥.

قال ابن خاتون العاملي في شرحه الفارسي على أربعين شيخنا البهائي بعد عدّ الكبائر ما ترجمته: و زاد بعضهم أربعة عشر ذنباً و عدّها من الكبائر، إلى أن قال: العاشر: الإسراف في مال نفسه، أي صرفه زائداً على القدر الذي ينبغي^٦. انتهى.

والظاهر أنّ الإجماع على حرمة بعد الآيات المذكورة كفانا مؤنة الاشتغال ببيان ذلك.

١: الكافي ٤: ١١/٥٦، الوسائل ١٥: ٢٦١ أبواب النفقات ب ٢٧ ح ٤.

٢: سنن ابن ماجه ١: ١٤٧/٤٢٥، مسند أحمد ٢: ٢٢١.

٣: لعل المراد الخبر المروي في الاحتجاج ١: ٢٥٠، عن أمير المؤمنين عليه السلام بعد قتال أهل البصرة.

٤: الكافي ٣: ٩/٢٢، الوسائل ١: ٣٤٠ أبواب الوضوء ب ٥٢ ح ٢.

٥: اضافناه خبراً لـ (إلا).

٦: الأربعين للشيخ البهائي بترجمة ابن خاتون: ٤٨٦.

البحث الثاني : في بيان ما هو إسراف ، و تعيين موارده و مصاديقه .

قال الجوهري في الصحاح : السرف ضد القصد ، و السرف الإغفال و الخطل ، و قد سرف الشيء - بالكسر - إذا أغفلته و جهلته . إلى أن قال : و الإسراف في النفقة : التبذير^١ .

و قال الفيروز آبادي في القاموس : السرف - محرّكة - ضد القصد ، و الإغفال و الخطأ ، إلى أن قال : و الإسراف : التبذير ، و ما أنفق في غير طاعة^٢ .

و قال ابن الأثير في نهايته : و في حديث عائشة : « إِنَّ لِلْحَمِّ سَرْفًا كَسَرَفِ الْخَمْرِ »^٣ أي ضراوة كضراوتها ، و شدة كشدتها ؛ لأنّ من اعتاده ضريّ بأكله فأسرف فيه ، (مثل) مدمن الخمر في ضراوته بها و قلة صبره عنها .

و قيل : أراد بالسرف الغفلة ، يقال : رجل سرف الفؤاد ، أي غافل ، و سرف العقل : أي قلبه .

و [قيل :]^٤ هو من الإسراف و التبذير في النفقة لغير حاجة ، أو في غير طاعة الله ، شبّهت ما يخرج في الإكثار من اللحم بما يخرج في الخمر . و قد تكرر ذكر الإسراف في الحديث ، و الغالب على ذكره الإكثار من الذنوب و الخطايا ، و احتقاب الأوزار و الآثام^٥ .

١ : الصحاح ٤ : ١٣٧٣ . ولكن فيه بدل (الخطل) الخطأ ، و كلاهما بمعنى واحد .

٢ : القاموس المحيط ٣ : ١٥٦ .

٣ : لم نعثر على نصه في كتب الصحاح و المسانيد ، ولكن ورد في الموطأ ج ٢ ص ٩٣٥ : إنّ عمر بن الخطاب قال : إياكم و اللحم فإنّ له ضراوة كضراوة الخمر ؛ و روي عن أبي عبد الله عليه السلام : « كان علي عليه السلام يكره إدمان اللحم ، و يقول : إنّ له ضراوة كضراوة الخمر » ، البحار ٦٣ : ٦٩ ح ٥٧ .

٤ : في المصدر و «ب» : فعل ، و في «ح» ، «ب» : قيل ، و الأنسب ما أثبتناه .

٥ : الزيادة من المصدر .

٦ : النهاية لابن الأثير ٢ : ٣٦١ .

وقال الطريحي في مجمع البحرين: قوله تعالى ﴿وَلَا تَسْرِفُوا﴾ الإسراف: أكل ما لا يحل. وقيل: مجاوزة القصد في الأكل مما أحل الله. وقيل: ما أنفق في غير طاعة الله تعالى.

وفي حديث الأصبع بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، ويشترى ما ليس له، ويلبس ما ليس له»^١، كأنَّ المعنى: يأكل ما لا يليق بحاله أكله، ويشترى ما لا يليق بحاله شراؤه، ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه^٢.

وقال ابن مسكويه في كتاب أدب الدنيا والدين: السرف: هو الجهل بمقادير الحقوق. والتبذير: هو الجهل بمواقع الحقوق^٣. وأما المفسرون:

فقال الشيخ الجليل علي بن إبراهيم القمي في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾^٤ إلى آخرها: والإسراف: الإنفاق في المعصية من غير حق، ﴿وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ لم ييخلوا عن حق الله. والقوام: العدل والإنفاق في ما أمر الله^٥.

وقال الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تَسْرِفُوا﴾^٦: أي لا تتجاوزوا الحلال إلى الحرام.

١: الفقيه ٣: ١٠٢/٤١١، الخصال ١: ٩٧/٤٥، ولكن بتأخير جملة «ويشترى ما ليس له»، الوسائل ١٢: ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب ٢٢ ح ٤.

٢: مجمع البحرين ٥: ٦٩.

٣: لم نجد كتاباً بهذا الاسم لابن مسكويه وإن نقل عنه المصنف في العوائد والخزائن، والظاهر أنه سهو، والعبارة بعينها موجودة في كتاب أدب الدنيا والدين ص ١١٨ لأبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، فراجع.

٤: الفرقان ٢٥: ٦٧.

٥: تفسير القمي ٢: ١١٧.

٦: الأعراف ٧: ٣١.

قال مجاهد : لو أنفقت مثل أحد في طاعة الله لم تك مسرفاً ، ولو أنفقت درهماً أو مدّاً في معصية الله لكان إسرافاً . وقيل : معناه لا تخرجوا عن حدّ الاستواء في زيادة المقدار .

إلى أن قال : وقيل : معناه لا تأكلوا محرماً ولا باطلاً على وجه لا يحل ، وأكل الحرام وإن قلّ إسراف ومجاوزة للحد ، وما استقبحه العقلاء وعاد بالضرر عليكم فهو أيضاً إسراف لا يحل ، كمن يطبخ القدر بماء الورد ويطرح فيه المسك ، وكمن لا يملك إلا ديناراً ، فاشترى به طيباً فتطيب به وترك عياله محتاجين . ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ أي يبغضهم ؛ لأنه سبحانه قد ذمهم به ؛ ولو كان بمعنى لا يحبهم ولا يبغضهم ، لم يكن ذماً لهم ولا مدحاً^١ .

وقال في جوامع الجامع في تفسير قوله تعالى : ﴿إنكم لتأتون الرجال﴾ إلى قوله : ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾^٢ : متجاوزون الحد في الفساد ، حتى تجاوزتم المعتاد إلى غير المعتاد^٣ .

وقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله عزّ شأنه : ﴿إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا﴾^٤ الآية : القتر والإقتار والتقتير : التضييق الذي هو نقيض الإسراف . والإسراف : مجاوزة الحد في النفقة .

ووصّفهم بالقصد الذي هو بين الغلو والتقصير ، وبمثله أمر رسول الله ﷺ ﴿ولا تجعل يدك...﴾^٥ الآية .

وقيل : الإسراف إنما هو الإنفاق في المعاصي ، وأما في القرب فلا إسراف ، وسمع رجل رجلاً يقول : لا خير في الإسراف ، فقال : لا إسراف في

١ : مجمع البيان ٤ : ٤١٣ .

٢ : الأعراف ٧ : ٨١ .

٣ : جوامع الجامع ١ : ٤٥٠ .

٤ : الفرقان ٢٥ : ٦٧ .

٥ : الإسراء ١٧ : ٢٩ .

الخير . إلى أن قال : عن عمر أنه قال : كفى سرفاً أن لا يشتهي رجل شيئاً فاشتراه فأكله^١ .

و قال المقدّس الأردبيلي - رحمه الله - في آيات الأحكام في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾^٢ : التبذير : تفريق المال فيما لا ينبغي ، وإنفاقه على وجه الإسراف ، و كانت الجاهلية تنحر إبلها و تياسر عليها ، و تبذر أموالها في الفخر و السمعة ، و تذكر ذلك [في أشعارها]^٣ ، فأمر الله بالنفقة في وجوهها بما يقرب منه و يزلف .

و عن عبد الله : هو إنفاق المال في غير حقه ، و عن مجاهد : لو أنفق مدّاً في باطل كان تبذيراً^٤ .

و قال أيضاً في قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾^٥ قيل : الإسراف هو النفقة في المعاصي ، والإقتار الإمساك عن حق الله ، عن ابن عباس و قتادة . و قيل : السرف مجاوزة الحد في النفقة ، والإقتار التقصير عما لا بد منه ، عن إبراهيم النخعي^٦ .

و قال أيضاً بعد تفسير السفية و ذكر الاختلاف في معناه : فلو صرف ماله فيما لا ينبغي عقلاً أو شرعاً و إن كان له فائدة دينية أو دنيوية ، فإنه مضيع لذلك المال شرعاً ، و مبذر و سفية^٧ . إلى غير ذلك .

والمستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين والمفسرين : أن الإسراف يستعمل في معانٍ كثيرة : كالإغفال ، والجهل ، والخطأ ، والخطل ، والتبذير ، وضد القصد ، و

١ : الكشف ٣ : ١٠٠ .

٢ : الإسراء ١٧ : ٢٦ .

٣ : الزيادة من المصدر .

٤ : زبدة البيان : ٤٨٨ نقلاً عن الكشف ٢ : ٤٤٦ .

٥ : الفرقان ٢٥ : ٦٨ .

٦ : زبدة البيان : ٤٠٩ .

٧ : زبدة البيان : ٤٨٨ ، وفيه : بدنية ، بدل دينية .

مجاورة الحد، وعن حد الاستواء، والإنفاق لغير حاجة، وفي غير حقه، وفي غير طاعة الله، وفي المعصية، والإكثار من الذنوب، وما استقبحه العقلاء، والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق، وهذه خمسة عشر معنى.

والظاهر: اتحاد الإغفال والجهل؛ وكون الجهل بمقادير الحقوق أيضاً فرداً من مطلق الجهل لا معنى برأسه؛ واتحاد الخطأ والخط، فيعود إلى اثني عشر.

وكذا الظاهر: أن ضد القصد هو مجاورة الحد، والمراد بالحد أيضاً هو حد الاستواء؛ وأن الإنفاق في غير الحاجة هو الإنفاق في غير حقه، والإنفاق لغير حاجة أيضاً فرد من مجاورة الحد، فإذا كان في المال يقال: الإنفاق بغير حاجة، وإذا كان في الأفعال يقال: مجاورة الحد. وأن الإكثار من الذنوب أيضاً فرد من هذا التجاوز لا معنى آخر. وأن التبذير الذي هو تفريق المال فيما لا ينبغي أيضاً فرد من الإنفاق في غير حاجة. وأن المراد من (في غير طاعة الله) هو في المعصية، وإلا فالإنفاق بالمباح ليس إسرافاً.

فيعود مجموع المعاني إلى خمسة:

الجهل، وإن شئت قلت: الإغفال، والخطأ، ومجاورة الحد، وإن شئت قلت: ضد القصد، والإنفاق في معصية الله، وما استقبحه العقلاء.

ولما لم يكن إرادة المعنيين الأوّلين - أي الجهل والخطأ - من الإسراف في المال - الذي كلامنا فيه و غرضنا بيانه - إلا بنوع إرجاع إلى أحد الثلاثة الأخيرة، فالمعنى الذي يمكن إرادته من الإسراف في المال هو أحد هذه الثلاثة.

بل لما كان كل مجاورة عن الحد في المال مستقبحاً للعقلاء، وكل مستقبح فيه مجاورة عن الحد، تعود المعاني الممكنة إرادتها من هذه المعاني إلى أحد المعنيين: الإنفاق في المعصية، ومجاورة الحد.

وإن شئت عبّر عن الأخير بالإنفاق المستقبح عند العقلاء، أو الإنفاق في غير حاجة، أو فيما لا ينبغي، أو في غير حقه، أو خلاف الاقتصاد؛ فإن مآل الكل و مرجعه واحد.

فعلى هذا يكون المراد من الإسراف في المال والإنفاق أحد المعنيين : إمّا الإنفاق في المعصية ، أو التجاوز عن الحد في الإنفاق .

ويمكن أن يكون المعنى الأول أيضاً فرداً من الثاني ، فإنّ الإنفاق في المعصية أيضاً تجاوز عن الحد .

وقد ظهر من ذلك : أنّ مقتضى كلام اللغويين والمفسرين أنّ الإسراف في المال والإنفاق إما مجاوزة الحد مطلقاً ، أو المجاوزة الخاصة ، أي الإنفاق في المعصية .

و ظهر أيضاً : أنه لا شك في كون الثاني إسرافاً ، إمّا لخصوصية ، أو لكونه فرداً منه .

و ادعى العلامة في التذكرة : الإجماع على كونه من الإسراف^٢ ، و ظاهره إجماع الأمة .

و إنما الكلام في أنه هل هو مخصوص به - كما يظهر من بعض العبارات المتقدمة - أو عام في كل إنفاق تجاوز عن الحد ولا يليق بالحال ؟

ويظهر من بعضهم : أنه مجاوزة الحد في غير وجوه الخير ، وهذا أعم من الأول و أخص من الثاني .

و منه يظهر أنّ الاحتمالات في معنى الإسراف ثلاثة :

الأول : صرف المال متجاوزاً عن الحد مطلقاً ، و هو ظاهر كل من يقول بوجود الإسراف في وجوه الخير أيضاً ، منهم العلامة في التذكرة ، حيث صرح بكون صرف المال في وجوه الخير زائداً على اللائق بحاله إسرافاً^٣ .

و نفى عنه البعد في الكفاية^٤ ، و هو الظاهر من صاحب الوافي ، حيث قال

١ : في «ج» هـ زيادة : مخصوصاً .

٢ : تذكرة الفقهاء ٢ : ٧٥ .

٣ : تذكرة الفقهاء ٢ : ٧٦ .

٤ : كفاية الاحكام : ١١٣ .

بعد نقل رسالة الفقيه «قال علي بن الحسين عليه السلام: إنَّ الرجل لينفق ماله في حق، و إنه لمسرف»^١: بيان: يعني أنه يزيد في الإنفاق في الحق على قدر الضرورة^٢. وكذا هو الظاهر من ابن أخيه^٣ في شرح المفاتيح، حيث نفى الفرق بين الإسراف والتبذير، والتبذير هو صرف المال فيما لا ينبغي^٤. ومن مؤلف كتاب نزهة القلوب، حيث قال-على ما حكى عنه ابن خاتون العاملي في شرحه على الأربعين ما ترجمته-: إنَّ الأكل في كل يوم مرتين إسراف^٥. وهو قول إبراهيم النخعي^٦. والثاني: أنه صرف المال زائداً عن اللائق بحاله في غير وجوه الخير. ذكره بعضهم، ونسبه في المسالك إلى المشهور^٧، وهو قول مجاهد^٨. والثالث: أنه صرف المال في المعاصي خاصة. وهو المحكي عن ابن عباس و قتادة^٩. وهذا أخص من المعنيين الأولين، والثاني من الأول. ولا ريب في سقوط الأخير عن درجة الاعتبار؛ لمخالفته للعرف، والكتاب، والمستفيضة من الأخبار.

١: الفقيه ٣: ١٠٢/٤١٠، الوسائل ١٢: ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب ٢٢ ح ٣.

٢: الوافي ٣: ١٦ أبواب طلب الرزق ب ١١.

٣: هو المولى محمد هادي ابن المولى مرتضى ابن مولى محمد مؤمن، الذي هو -أى محمد مؤمن- أخ المولى محمد محسن الفيض صاحب مفاتيح الشرائع، والتعبير عن ابن ابن الرجل بابنه مجاز شائع ... وقد ألف الشارح هذا الشرح في حياة مصنفه الفيض، الذى هو عم أبيه المولى مرتضى. الذريعة ١٤: ٧٩.

٤: شرح المفاتيح (مخطوط): كتاب النذر والعهود، الباب الثاني في أصناف المعاصي والمكروهات.

٥: أربعين الشيخ البهائي بترجمة ابن خاتون: ٤٨٦.

٦: لم نعثر على نص له، ولعله استظهر من قوله: هو الذي لا يجيع ولا يعري، ولا ينفق نفقة، يقول الناس: قد أسرف. راجع أحكام القرآن للقرطبي ١٣: ٧٣.

٧: مسالك الأفهام ١: ٢٤٨.

٨: حكاه عنه ابن كثير في تفسيره ٣: ٣٦.

٩: الجامع لأحكام القرآن ١٣: ٧٣، التبيان ٧: ٥٠٧، تفسير ابن كثير ٣: ٣٩. مجمع البيان ٧: ١٧٩.

أما العرف : فلأن المتبادر من الإسراف فيه أعم من الصرف في المعاصي خاصة قطعاً .

وأما الكتاب : فما مر من قوله سبحانه : ﴿وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا﴾^١ ، وقوله ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا﴾^٢ ، دالاً على أن التجاوز عن الحد في إيتاء الحق ، والإنفاق في سبيل الله أيضاً إسراف ، سيما بضميمة الأخبار الواردة في بيان الآيتين ، والاحتجاج بهما كما يأتي بعضها .

و أما الأخبار : فمنها الروايات المتقدمة ، كرواية داود الرقي ، المصرحة بأن طرح النواة إسراف ، ونحوها المروي في الصافي ، ورواية ابن أبي يعفور ، المتضمنة لتحقيق الإسراف في الحج والعمرة ، ورواية حريز والعامي ، الدالين على تحقق الإسراف في الوضوء ، ومرسلة الفقيه ، المصرحة بأن إنفاق المال في الحق يكون الإسراف .

ومنها روايات أخر غير ما مر ، كرواية حماد اللحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «لو أن رجلاً أنفق ما في يده في سبيل من سبيل الله ما كان أحسن ، ولا وفق للخير ، أليس يقول الله تبارك وتعالى : ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾^٣ يعني المقتصدين»^٤ .

دل بالتعليل على أن إنفاق ما في اليد في سبيل الله خلاف الاقتصاد ، وهو الإسراف .

ورواية عبد الملك بن عمرو الأحول ، قال : تلا أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية : ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾^٥ قال : فأخذ

١ : الأنعام ٦ : ١٤١ .

٢ : الفرقان ٢٥ : ٦٧ .

٣ : البقرة ٢ : ١٩٥ .

٤ : الكافي ٤ : ٥٣ / ٧ ، بتفاوت يسير ، الوسائل ١٥ : ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٧ .

٥ : الفرقان ٢٥ : ٦٧ .

قبضة من حصى وقبضها بيده، فقال: «هذا الإقتار الذي ذكره الله تعالى في كتابه»، ثم أخذ قبضة أخرى فأرخی [كفه كلها]¹ فقال: «هذا الإسراف»، ثم أخذ قبضة أخرى فأرخی بعضها وأمسك بعضها، وقال: «هذا القوام»².

فإنها صريحة في أن الزيادة في الإنفاق إسراف.

وصحیحة عبد الله بن سنان عليه السلام، في قوله: ﴿إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ فبسط كفه و فرق أصابعه وحناها شيئاً³. الحديث.

ورواية هشام بن المنثى - الصحیحة⁴ - عن ابن أبي عمير، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾، فقال: «كان فلان بن فلان الأنصاري - سمّاه - وكان له حرث، فكان إذا أخذ يتصدّق به ويبقى هو و عياله بغير شيء، فجعل [الله عز وجل] ذلك سرفاً»⁵.

ومارواه ثقة الإسلام، في صحیحة البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «كان أبي يقول: من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يصدّق [الرجل]⁶ بكفّيه جميعاً، وكان أبي إذا حضر شيئاً من هذا فرأى أحداً من غلمانه يتصدّق بكفّيه، صاح به: أعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة، الضغث بعد الضغث من السنبل»⁷. والمروي في الصافي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً﴾⁸ الآية،

١: الزيادة من المصدر.

٢: الكافي ٤: ١/٥٤، الوسائل ١٥: ٢٦٤ أبواب النفقات ب ٢٩ ح ٦.

٣: الكافي ٤: ٩/٥٦، الوسائل ١٥: ٢٦٣ أبواب النفقات ب ٢٩ ح ١.

٤: الرواية هكذا: ابن أبي عمير عن هشام بن المنثى.

٥: الكافي ٤: ٥/٥٥، الوسائل ١٥: ٢٦٣ أبواب النفقات ب ٢٩ ح ٣، وما بين المعقوفين أثبتناه من المصادر.

٦: الزيادة من المصادر.

٧: الكافي ٣: ٦/٥٦٦، تفسير العياشي ١: ١٠٦/٣٧٩، قرب الإسناد: ١٣١٦/٣٦٨، الوسائل ٦:

١٣٩ أبواب زكاة الغلات ب ١٦ ح ١.

٨: الإسراء ١٧: ٢٩.

قال: «نزلت لما سأله رجل فلم يحضره شيء، فأعطاه قميصه، قال: فأدبه الله على القصد».

أقول: هذه إشارة إلى رواية بكر بن عجلان المتضمنة لذلك المضمون^١. و قال: في رواية: «فنهاه الله أن يبخل ويسرف ويقعد محسوراً من الثياب»^٢. و موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «و ليعد بما بقي من الزكاة على عياله، وليشتر بذلك إدامهم و ما يصلح من طعامهم من غير إسراف»^٣. دلت على تحقق الإسراف في نفقة العيال من الوجه الحلال أيضاً. إلى غير ذلك. و سيأتي بعض ما يؤيد ما ذكر أيضاً.

ثم بما ذكرنا جميعاً يظهر سقوط القول الثاني أيضاً، من تخصيص الإسراف بغير ما في وجوه الخير، فإن أكثر ما ذكر إنما هو وارد في وجوه الخير. و غاية ما يمكن أن يعارض به ذلك مدح الله سبحانه جماعة بقوله عزّ شأنه: ﴿و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة﴾^٤.

و رواية معاذ، قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «مَن أعطى في غير حق فقد أسرف، و من منع من غير حق فقد أقر»^٥، فخصّ الإسراف بالإعطاء في غير الحق، و سبيل الخير حق.

و يجاب عن الأول بما أجاب به أبو عبد الله عليه السلام الصوفية، كما في رواية مسعدة بن صدقة، الطويلة، الواردة في ورود الصوفية عليه، و احتجاجهم بالآية المذكورة على ما يدعون الناس إليه من الزهد و التقشّف^٦، و قوله عليه السلام لهم: «ألكم

١: الكافي ٤: ٧/٥٥، تفسير العياشي ٢: ٥٩/٢٨٩، الوسائل ١٥: ٢٦٤ أبواب النفقات ب ٢٩ ح ٥.

٢: تفسير علي بن إبراهيم ٢: ١٨.

٣: تفسير الصافي ٣: ١٨٩، وانظر مجمع البيان ٦: ٤١١.

٤: الكافي ٣: ١١/٥٦٢، الوسائل ٦: ١٦٧ أبواب المستحقين للزكاة ب ١٤ ح ٢.

٥: الحشر ٥٩: ٩.

٦: مجمع البيان ٧: ١٧٩. وفيه: (قتر) بدل (أقتر).

٧: التقشّف: خشونة العيش، و عدم تعهد النظافة - المصباح المنير: ٥٠٢.

علم بناسخ القرآن و منسوخه؟» .

إلى أن قال : «فأما ما ذكرتم من إخبار الله عزّ وجلّ إيانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعالهم، فقد كان مباحاً جائزاً ولم يكونوا نُهوا عنه، و ثوابهم منه على الله عزّ وجلّ، و ذلك أنّ الله - جلّ و تقدّس - أمر بخلاف ما عملوا به، فصار أمره ناسخاً لفعالهم، و كان نهى الله تعالى رحمة منه للمؤمنين» .

إلى أن قال : «ثم هذا ما نطق به الكتاب ردّاً لقولكم ونهياً عنه، مفروضاً من الله العزيز الحكيم، قال : ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾^١، أفلا ترون أنّ الله تبارك و تعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم، و سمّي من فعل ما تدعون الناس إليه مسرفاً، و في غير آية من كتاب الله يقول : ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾^٢ فنهاهم عن الإسراف و نهاهم عن التقدير، ولكن أمر بين أمرين»^٣ . الحديث .

و يجاب عن الثاني : بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والأخبار الغير العديدة؛ مع أنه لا دلالة له على عدم تحقق الإسراف في الحق إلّا بمفهوم للقلب الذي ليس بحجة أصلاً، بل لا يدل عليه بذلك المفهوم أيضاً؛ لعدم معلومية كون الزائد عن الحد في سبيل الله حقاً .

فظهر من جميع ما ذكر : أنّ معنى الإسراف في صرف المال المنهي عنه هو المعنى الأول، أى مجاوزة الحد، و هذا ظاهر جدّاً، بل كائنه إجماعي أيضاً .
ولكن بقي الكلام في ذلك الحد الذي يتحقق الإسراف بالتجاوز عنه، و بيان ذلك التجاوز .

١ : الفرقان ٢٥ : ٦٧ .

٢ : الأنعام ٦ : ١٤١، الأعراف ٧ : ٣١ .

٣ : الكافي ٥ : ٦٥ / ١، الوسائل ١٢ : ١٥ أبواب مقدّمات التجارة ب ٥ ح ٦ .

٤ : يريد به : الغير المعدودة، والتي لا عدل لها .

فنقول: المراد بالحد: حد الاستواء والوسط، أي بين التقتير الذي هو التضييق وبين الإسراف، وهو الذي يسمّى بالقصد والاقتصاد؛ لأنه بمعنى التوسط والاعتدال في الأمور.

وهو الذي أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^١ فإن القوام: العدل، الذي هو الوسط، كما صرح به الشيخ علي بن إبراهيم كما مر^١.

بل فسره به في مرسله الفقيه: «قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾^٢ والعفو: الوسط. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^٣ والقوام: الوسط»^٣.

وما يدل على أن الحد، الوسط أيضاً قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^٤، فنهى عن الطرفين وبقي الوسط.

ويشير إليه: جعل الإسراف قسيماً ومقابلاً للقصد في مرفوعة علي بن محمد وله وللتقتير في رواية مسعدة، وكذا في رواية عامر، وجعله فيها أحد طرفي القوام الذي هو الوسط، وفي رواية ابن أبي يعفور، ورواية عبيد، وصرح به في رواية عبد الله بن سنان، المتقدمة جميعاً في صدر العائدة. وكذا يدل عليه ما فسّر العفو المأمور بإنفاقه بالوسط، كمرسلة الفقيه المتقدمة.

ومرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾^٥ قال: «العفو: الوسط»^٦.

١: مرفي ص ٦٢١، وهو في تفسير القمي ٢: ١١٧.

٢: البقرة ٢: ٢١٩.

٣: الفقيه ٢: ١٤٨/٣٥.

٤: الإسراء ١٧: ٢٩.

٥: البقرة ٢: ٢١٩.

٦: الكافي ٤: ٣/٥٢، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٣.

والمروي في الصافي في أنه التبذير، سئل عليه السلام عن هذه الآية، فقال: «من أنفق شيئاً في غير طاعة الله فهو مبذر، ومن أنفق في سبيل الله فهو مقتصد»^١.
ثم المراد بالوسط الذي يكون التجاوز عنه إسرافاً: هو ما يسمّى وسطاً عرفاً؛ لأنّ المرجع في معرفة الحقائق اللغوية هي المصاديق العرفية، فالمرجع في معرفة الوسط هو العرف، والوسط في العرف: هو صرف المال في القدر المحتاج إليه، أو اللائق بحال الشخص؛ فكل صرف مال وإنفاق لم يكن كذلك فهو يكون إسرافاً، سواء لم يكن صرفاً وإنفاقاً بل كان تضييعاً وإتلافاً، أو كان صرفاً ولم يكن لائقاً بحاله أو كان مما لا يحتاج إليه.

وإلى الأول أشار عليه السلام في رواية داود الرقي المتقدمة، من جعل طرح النواة و صبّ فضل الشراب إسرافاً^٢.

وإلى الثاني أشار عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون للمؤمن عشرة أقمص؟ قال: «نعم»، قلت: عشرون؟ قال: «نعم»، قلت: ثلاثون؟ قال: «نعم ليس هذا من السرف، إنما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك»^٣، حيث إنّ هذا ليس إتلافاً للمال، بل هو تجاوز عن اللائق بالحال.

وكذا إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام في رواية الأصبغ بن نباتة، المروية في الفقيه: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، ويشترى ما ليس له، و يلبس ما ليس له»^٤، يعني ما لا يليق بحاله، كما مرّ بيانه عن مجمع البحرين^٥.

١: تفسير الصافي ٣: ١٨٨، تفسير العياشي ٢: ٢٨٨/٥٣.

٢: المتقدمة في ص ٦١٦.

٣: الكافي ٦: ٤٤١/٤، الوسائل ٣: ٣٥٢ أبواب أحكام الملابس ب ٩ ح ٣، والبذلة: ما يمتن من الثياب في الخدمة؛ والصون: هو الحفظ والصيانة من النقص؛ وثوب الصون: هو الذي يحفظ الإنسان ويظهره بالمظهر اللائق المصباح المنير: ٤١، ٣٥٢.

٤: الفقيه ٣: ١٠٢/٤١١، الوسائل ١٢: ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب ٢٢ ح ٤.

٥: مرّ في ص ٦٢١، وهو في مجمع البحرين ٥: ٦٩.

وإليهما معاً أشار عليه السلام في رواية سليمان بن صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يجيء من حد الإسراف، قال: «ابتذالك ثوب صونك وإهراقك فضل إنائك، وأكلك التمر ورميك النواة هاهنا وهاهنا»^١.

و يجمعها رسالة الفقيه عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام^٢، ورواية أخرى لإسحاق^٣.

وإلى الثالث أشار عليه السلام في الأخبار المتقدمة؛ الناهية عن إنفاق ما في اليد في سبيل الله، والجامعة لإرخاء القبضة والتصدق بالكفين إسرافاً؛ لأن فيه تجاوزاً عن القدر المحتاج إليه في عدم ردّ السائل، وامتنال أمر الإتيان بالحق يوم الحصاد.

و أشار إليه أيضاً في ذيل رسالة إسحاق بن عبد العزيز عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: فما الإفتار؟ فقال: «أكل الخبز والملح وأنت تقدر على غيره»، قلت: فما القصد؟ قال: «الخبز واللحم واللبن والسمن، مرة هذا ومرة هذا»^٥، فإنه قيد بالمرة والمرة ليخرج عن الزائد عن القدر المحتاج إليه في الإدام، الموجب للدخول في الإسراف.

و ظهر مما ذكر: أن الإسراف هو تضييع المال، أو صرفه فيما لا يليق بحاله، أو فيما لا يحتاج إليه.

أما التضييع فمصادقه واضح، وهو إتلافه، كإهراق الماء، وطرح النواة، وإهراق اللبن والدبس، ونحو ذلك مما لا يعدّ خرجاً و صرفاً للمال أيضاً؛ بل يقال: إنه جعله بلا مصرف، أو صرفه على وجه لا ترتب عليه فائدة أصلاً، لا دينية ولا دنيوية.

١: الكافي ٤: ١٠/٥٦، وفيه بدل ابتذالك، ابذالك، الوسائل ٣: ٣٧٤ أبواب أحكام الملابس ب ٢٨ ح ٢.

٢: الفقيه ٣: ١٠٣/٤١٣، الوسائل ٣: ٣٧٤ أبواب أحكام الملابس ب ٢٨ ح ٤.

٣: الكافي ٦: ٤٤٣/١١ و ١١، الوسائل ٣: ٣٥٢ أبواب أحكام الملابس ب ٩ ح ٢ و ٣.

٤: المتقدمة في ص ٦٢٧ و ٦٢٨.

٥: الكافي ٤: ١٠/٥٣، الوسائل ١٥: ٢٦٠، أبواب النفقات ب ٢٦ ح ١.

والمراد بالفائدة: ما يكون مقصوداً للعقلاء، ويغده العقلاء والذين بناؤهم على تحكيم العقل فائدة، لا ما يكون فائدة عند سفهاء أهل الدنيا، والمنهمكين في الملاعب، والعوام^١.

كما حكى: أن بعض المسرفين كان يضيّف الناس، فيأمر غلمانهم بكسر الأواني النفيسة المملوءة من الأطعمة والأشربة عند إتيان الطعام، وصبّ ما فيها في الظرف، حتى يصفه الأضياف بسعة الصدر وكثرة المال. وكما أن بعضهم يضعون الثياب النفيسة والأقمشة العالية في المشاعل، ليكون ضوءها ذا ألوان.

ومن ذلك ما يفعلونه في هذه الأزمنة من اللعب بالنار، ويقال له بالفارسية: آتشبازي.

ومنه إضاءة السراج في النهار، ونحو ذلك.

وأما الصرف فيما لا يليق بحاله: فهو أن يصرفه فيما تترتب عليه فائدة دينية أو دنيوية ولو مجرد الزينة التي أباحها الله تعالى لعباده، ويعدّها العقلاء فائدة، ولكنها كانت غير لائقة بحاله عند أهل العرف، متجاوزة عن حدّه وشأنه، كصرف السوقي الذي ليس له كل يوم درهمان مالا في تزويق بيته بالذهب واللاجورد^٢.

وكاشتراء من لا يحتاج في سنة ولا سنتين مرة إلى الركوب، وليس له ضياع ولا عقار ولا مداخل غير ما يقوّت به عياله، فرساً بمائة دينار، وربطه، و صرف المال في نفقته، ونحو ذلك.

ومنه ما ذكره الإمام عليه السلام: من جعل ثوب الصون ثوب الابتذال. وإلى هذا أشار الإمام أبو عبد الله عليه السلام في موثقة سماعة بقوله: «فإنه ربّ فقير

١: في «ح»: الهواة، وفي «ب»: الهواة، وأثبتناه من «ج».

٢: اللاجورد فارسية، وهي اسم حجر أرزق يستخرج من الأرض صلابته كصلابة الزجاج.

أسرف من غني»، فقلت: كيف يكون الفقير أسرف من الغني؟! فقال: «إنّ الغني ينفق مما أوتي، والفقير ينفق من غير ما أوتي»^١.

وأما الصرف في غير حاجة: فهو أن يصرفه فيما له فائدة لا ثقة بحاله ولكن لا يكون محتاجاً إلى تلك الفائدة، كأن يبني من له عيال أو عيالان ويكفيه بيتان أو ثلاثة أو أربعة، عشرة بيوت أو عشرين ويتركها. ويمكن إدخال ذلك في الثاني أيضاً.

ويجمع الثلاثة ما تقدّم في كلام صاحب المجمع والأردبيلي، من صرف المال فيما يستقبّحه العقلاء أو فيما لا ينبغي^٢.

و ظهر مما ذكر أنّ شرط صدق الإسراف: الإتلاف، أو صرف المال وإنفاقه و خروجه، فلو لم يكن شيء منهما لا يكون إسرافاً، كجمع ما لا حاجة له إليه و حبسه، أو ما لا يليق بحاله، ولو بتبديل بعض المال ببعض آخر، كان يجمع ذهباً كثيراً و لا يصرفه في مصرف، أو يبدله بأقمشة وأمتعة كثيرة.

ولهذا ورد في أخبار كثيرة: أنه ليس من الإسراف أن يكون لأحد عشرة أقمصه أو عشرون أو ثلاثون^٣، مع أنّ في تعدد الثياب فائدة أخرى، هي صون بعضها ببعض.

ويظهر أيضاً مما ذكر: أنّ الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج إليه، أو فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء بقدر يليق بحاله.

ومن الفوائد المقصودة: التجميل والزينة المندوب إليهما شرعاً، بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق.

ومنها: استيفاء اللذات الجسمية أو النفسانية مما يعده العقلاء لذة، و يطلبها

١: الكافي ٣: ٥٦٢/١١، الوسائل ٦: ١٦٧ أبواب المستحقين للزكاة ب ١٤ ح ٢.

٢: تقدم في ص ٦٢٢ و ٦٢٣ وانظر مجمع البيان ٤: ٤١٣، وزبدة البيان: ٤٨٨.

٣: أنظر الكافي ٦: ٤٤١/٤ و ٤٤٣/١٠، و ٤٤٤/١٦، والوسائل ٣: ٣٥١ و ٣٥٢، أبواب احكام الملابس ب ٩ ح ١، ٢، ٣.

العقلاء، لا مثل كسر الأواني للالتذاذ بصوت الكسر .
ومن الفوائد: اللذات الحاصلة بالاعتیاد لشيء إذا كان مما يعده العقلاء
لذة.

ومنها: إصلاح البدن، كما ورد في رسالة إسحاق بن عبدالعزيز عن
أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنا نكون في طريق مكة، فنريد الإحرام فنطلي، ولا يكون
معنا نخالة نتدلك بها من النورة فتتدلك بالديق، وقد دخلني بذلك ما الله أعلم
به، فقال عليه السلام: «أمخافة الإسراف؟» قلت: نعم، قال: «ليس فيما أصلح البدن
إسراف، إني ربما أمرت بالنقي، فيلت بالزيت، فأتدلك به، إنما الإسراف فيما
أفسد المال وأضر بالبدن»^١.

ومن ذلك الحديث يعلم اعتناء الأوائل في امثال الأحكام واجتناب المحرم،
بخلاف أهل هذه الأزمنة.

ثم اعلم أن حرمة الإسراف عامة في جميع المصارف .
وأما ما ورد في بعض الأخبار من أنه لا إسراف في الطيب^٢، أو الضوء^٣، أو
في الحج والعمرة^٤، أو في المأكول والمشروب^٥، فليس المراد نفى حرمة
الإسراف فيها، حتى أنه لورث أحد فضاء بيته و سطوحه و باب داره بماء
الورد، أو يطلي أبواب بيته و جدرانه بالمسك والعنبر و لو كان فقيراً، جاز ذلك
و لم يكن مسرفاً، وكذا إذا أسرج المشاعل في النهار أو نحوه، وكذا في
البواقي .

- ١: الكافي ٤: ٥٣/١٠، الوسائل ١٥: ٢٦٠ أبواب النفقات ب ٢٦ ح ١.
- ٢: الكافي ٦: ٥١٢/١٦، الوسائل ١: ٤٤٣ أبواب آداب الحمام ب ٩٢ ح ٢. وفيهما: ما انفقت في
الطيب فليس بسرف.
- ٣: الكافي ٦: ٥٣٢/١٣، عن الرضا عليه السلام اسراج السراج قبل أن تغيب الشمس ينفي الفقر.
- ٤: الفقيه ٣: ٤٠٨/١٠٢، الوسائل ٨: ٣٠٥ أبواب آداب السفر ب ٣٥ ح ١.
- ٥: الكافي ٦: ٢٨٠/٤، الخصال ١: ٣٧/٩٣، المحاسن ٣٩٩: ٧٩، الوسائل ١٦: ٥٤٠ أبواب آداب
المائدة ب ٢٧ ح ١، و ٣٧٥ أبواب احكام الملابس ب ٢٨ ح ٧.

بل المراد: أنّ الإكثار في هذه الأمور مطلوب، والتجاوز عن الحد في الجملة فيها معفو، مع أنه ورد: أنّ عدم الإسراف في المأكّل لأنّه لا يضيع، بل يأكله الآكلون.

و لو سلّم، فإنّما يكون من باب الاستثناء، والله سبحانه أعلم بحقائق أحكامه.

عائدة (٦٢)

في بيان قاعدة القرعة و شرعيتها

من القواعد المقررة المعمول عليها عند أصحابنا : القرعة . رجعوا إليها في كثير من الأبواب ، و اتكّلوا عليها كثيراً في تمييز الخطأ والصواب . ولكن نرى كثيراً منهم غير سالكين فيها مسلكاً منضبطاً ، فيرجعون إليها في أمور مشتبّهة ، و لا يتعرضون لها في أمور أخر أولى بها مما رجعوا إليها . و بيان حالها و مقامها و كفيّتها ، و ما يتعلّق بها ، من الأمور المهمة ، فاللّازم للفقهاء : تأسيس أصل فيها ليكون مرجعاً له . و الكلام فيها إما في شرعيتها و توقيفيّتها ، أو فيمن يشرع له القرعة و تنفذ قرعته^١ ، أو في موردّها و محلّ إجرائها ، أو في كفيّتها ، أو في كونها عزيمة أو رخصة ، أو في لزوم العمل بمقتضاها أو جوازها .
فها هنا ستّة أبحاث :

البحث الأول

في شرعيتها و توقيفيّتها من الشارع .
و بيانها إنّما يكون بذكر الأدلة الدالة عليها ، و الأخبار الواردة فيها .

١ : في «هـ» : و تنعقد قرعته .

أما الأول : فنقول : قد ثبتت شرعيتها بالكتاب ، والسنة ، والإجماع .
أما الكتاب :

فقال الله سبحانه في بيان أحوال يونس النبي على نبينا وآله والصلوات : ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾^١ أي : فقارع فصار من المغلوبيين^٢ بالقرعة ، وأصل الدحض : الزلق^٣ .

روي أن يونس لما وعد قومه بالعذاب ، خرج من بينهم قبل أن يأمره الله تعالى ، فركب في السفينة فوقفت السفينة ، فقالوا : هنا عبد أبق من مولاه ، فأقرعوا ، فخرجت القرعة على يونس ، فرموه أو رمى بنفسه في الماء ، فالتقمه الحوت^٤ .

وقد ورد احتجاج الإمام بهذه الآية على شرعية القرعة ، كما يأتي^٥ .
وقال سبحانه : ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾^٦ .
وأما السنة :

فكثيرة جداً ، مذكورة في أبواب متفرقة ، بل بالغة حد التواتر معنى .
[١] - منها : ما رواه الصدوق في الفقيه ، والشيخ في التهذيب ، عن محمد بن حكيم ، قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن شيء ، فقال : «كل مجهول ففيه القرعة» ، قلت له : إن القرعة تخطئ وتصيب ، فقال : «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»^٧ .

أقول : هذا الحديث يحتمل معنيين :

- ١ : الصافات ٣٧ : ١٤١ .
- ٢ : في «ج» ، «ح» ، «هـ» : المعلومين ، وهو يناسب مضمون الرواية اللاحقة .
- ٣ : القاموس ٢ : ٣٤٢ ، مصباح المنير ١ : ١٩٠ ، مجمع البحرين ٤ : ٢٠٥ «دحض» .
- ٤ : تفسير العياشي ٢ : ١٣٦ ، مجمع البيان ٨ : ٤٥٨ ، بحار الأنوار ١٤ : ٤٠٣ باب قصة يونس ، الكشف ٤ : ١٦ .
- ٥ : وفي مرسله الفقيه الآية عن الصادق عليه السلام .
- ٦ : آل عمران ٣ : ٤٤ .
- ٧ : الفقيه ٣ : ١٧٤/٥٢ ، التهذيب ٦ : ٥٩٣/٢٤٠ ، الوسائل ١٨ : ١٨٩ أبواب كيفية الحكم بـ ١٣ ح ١١ .

أحدهما: أن حكم الله لا يخطئ في القرعة أبداً.
والثاني: أن ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وإن أخطأ القرعة، فإن الحكم ليس بخطأ.

[٢]- ومنها: مرسله الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال: «ماتقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق».
وقال: «أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله، أليس الله تعالى يقول: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾»^١.

[٣]- ومنها: ما رواه في التهذيب صحيحاً، عن جميل، قال: قال الطيّار لزرارة: ماتقول في المساهمة اليس حقاً؟ فقال زرارة: بل هي حق، فقال الطيّار: اليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى، قال: تعال حتى أدعي أنا وأنت شيئاً، ثم نساهم عليه ونظر هكذا هو؟ فقال زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق، فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب.

فقال الطيّار: رأيت إن كانا جميعاً مدعين، ادعيا ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيع، فإن كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيع^٢.

[٤]- ومنها: مرسله داود بن أبي يزيد العطار، المروية في الكافي والتهذيب، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل كانت له امرأة، فجاء رجل بشهود فشهدوا أن هذه المرأة امرأة فلان، وجاء آخرون فشهدوا أنها امرأة فلان، فاعتدل الشهود، وعدلوا، قال: «يقرع بين الشهود، فمن خرج سهمه فهو المحق وهو أولى بها»^٣.

١: الفقيه ٣: ٥٢/١٧٥، الوسائل ١٨: ١٩٠ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح ١٣.

٢: التهذيب ٦: ٢٣٨/٥٨٤، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح ٤.

٣: الكافي ٧: ٤٢٠/٢، التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٩، الاستبصار ٣: ٤١/١٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٤ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٨.

[٥]- ومنها: رواية زرارة، المروية فيهما أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجل شهد له رجلان بأن له عند رجل خمسين درهماً، وجاء آخران فشهدا بأن له عنده مائة درهم، كلهم شهدوا في موقف، قال: «اقرع بينهم، ثم استحلّف الذين أصابهم القرع بالله أنهم يشهدون بالحق»^١.

أقول: لعلّه أريد بقوله: عند رجل، أنه كان ودّعة عنده، وكانت الشهود جميعاً حضوراً عند الإيداع، وهذا معنى قوله: كلهم شهدوا في موقف، والمراد بالموقف: المكان الخاص والزمان الخاص والسبب الخاص، حتى يتناقض الشهادتان.

[٦]- ومنها: موثقة سماعة، المروية في الفقيه، والتهذيب، والاستبصار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ رجلين اختصما إلى علي عليه السلام في دابة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوّده، وأقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد، فاقرع بينهما سهمين، فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة، ثم قال: اللهم ربّ السموات السبع، وربّ الأرضين السبع، وربّ العرش العظيم، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، أيهما كان صاحب الدابة وهو أولى بها، فأسألك أن تخرج سهمه، فخرج سهم أحدهما، فقضى له بها»^٢.

[٧]- ومنها: رواية عبدالله بن سنان، المروية في التهذيب، والاستبصار، وهي أيضاً كسابقتها، إلا أنه قال في آخرها: «فأسألك أن تقرع وتخرج اسمه، فخرج اسم أحدهما، فقضى له بها»^٣.

أقول: المذود كمنبر: معلق الدابة^٤.

١: الكافي ٧: ٤٢٠/١. التهذيب ٦: ٢٣٥/٥٧٨، الاستبصار ٣: ٤١/١٣٨، الوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٧.

٢: الفقيه ٣: ٥٢/١٧٧، وفي التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٦، والاستبصار ٣: ٤٠/١٣٦ أن تقرع وتخرج سهمه، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح ٤.

٣: التهذيب ٦: ٢٣٦/٥٨٢، الاستبصار ٣: ٤١/١٤١، الوسائل ١٨: ١٨٤ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٨.

٤: انظر القاموس المحيط ١: ٣٠٣، ولسان العرب ٣: ١٦٨، ومجمع البحرين ٣: ٤٣.

[٨]- ومنها : صحيحة الحلبي ، المروية في التهذيب ، والاستبصار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في شاهدين شهدا على أمر واحد ، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا ، واختلفوا ، قال : « يقرع بينهم ، فأيهم قرع فعليه اليمين وهو أولى بالقضاء »^١.

[٩]- ومنها : صحيحة داود بن سرحان ، المروية في الكتب الأربعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، وهي أيضاً مثل سابقتها ، إلا أن في آخرها قال : « أولى بالحق » مكان « أولى بالقضاء »^٢.

[١٠]- ومنها : صحيحة البصري^٣ ، المروية في الكتب الأربعة أيضاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء ، أقرع بينهم على أيهم يصير اليمين ، قال : وكان يقول : اللهم رب السماوات السبع أيهم كان الحق له فأذه إليه ، ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين إذا حلف »^٤.

[١١]- ومنها : رواية أبي بصير ، المروية في الكافي ، والتهذيب ، ورواها في الفقيه مرسلة عن أبي جعفر عليه السلام ، والحديث طويل جداً ، وارد في قضية الشاب الذي خرج أبوه مع جماعة ، ثم جاؤا وشهدوا بموته ، في حكم أمير المؤمنين عليه السلام ، وفيه قضية داود النبي عليه السلام ، وفي آخره : « ثم إن الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان ، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام خاتمه وجميع خواتيم من

١ : هذا النص لصحيحة داود بن سرحان ، اللاحقة ، ونص الرواية اللاحقة هو نص صحيحة الحلبي هذه في التهذيب ٦ : ٥٧٧/٢٣٥ ، والاستبصار ٣ : ١٣٧/٤٠ ، والوسائل ١٨ : ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٧.

٢ : هذه نص رواية الحلبي كما في التهذيب ٦ : ٥٧٢/٢٣٣ ، والاستبصار ٣ : ١٣٢/٣٩ ، وكذا في الكافي ٧ : ٤١٩/٤ ، والفقيه ٣ : ١٧٨/٥٢ ، والوسائل ١٨ : ١٥٨ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ١١.

٣ : هو : عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري .

٤ : الكافي ٧ : ٤١٩/٣ ، والفقيه ٣ : ١٨١/٥٣ ، التهذيب ٦ : ٥٧١/٢٣٣ ، الاستبصار ٣ : ١٣١/٣٩ ، الوسائل ١٨ : ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٥ ، بتفاوت في المصادر .

عنده، ثم قال: أجيلوا هذه السهام، فأیکم أخرج خاتمي فهو صادق في دعواه، لأنه سهم الله و سهم الله لا یخیب»^١.

[١٢]- ومنها: رواية أصبغ بن نباتة، المروية في الكافي، وهي أيضاً طويلة واردة في قضية الشاب، وفي آخرها: «إن ادعى الغلام أن أباه خلف مائة ألف أو أقل أو أكثر، وقال القوم: لا، بل عشرة آلاف أو أقل أو أكثر، فلهؤلاء قول و لهذا قول، قال: فإنني أخذ خاتمه وخواتيمهم فألقيها في مكان واحد، ثم أقول: أجيلوا هذه السهام، فأیکم خرج سهمه فهو الصادق في دعواه؛ لأنه سهم الله و سهم الله لا یخیب»^٢.

[١٣]- ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، المروية في التهذيب، والفقيه، عن أبي جعفر عليه السلام، في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعق ثلثهم، قال: «كان علي عليه السلام يسهم بينهم»^٣.

أقول: قوله: «يسهم»: أي يقرع.

[١٤]- ومنها: رواية أبي حمزة الثمالي، قال، قال: إن رجلاً حضرته الوفاة، فأوصى إلى ولده: غلامي يسار هو ابني فورثوه مثل ميراث أحدكم، و غلامي يسار فاعتقوه فهو حرّ، فذهبوا يسألونه أيما يعتق و أيما يرث؟ فاعتقل لسانه، قال: فسألوا الناس فلم يكن عند أحد جواب، حتى أتوا أبا عبد الله عليه السلام، فعرضوا المسألة عليه، إلى أن قال: «ترون أعلمكم أمر الصغير؟» قال: فجعل عشرة أسهم للولد و عشرة أسهم للعبد، قال: ثم أسهم عشر مرات، قال: ف وقعت على الصغير سهام الولد، قال: فقال: «أعتقوا هذا و ورثوا هذا»^٤.

١: الكافي ٧: ٣٧١/٨، التهذيب ٦: ٣١٦/٨٧٥، الفقيه ٣: ١٥/٤٠، الوسائل ١٨: ٢٠٤ أبواب كيفية الحكم ب ٢٠ ح ١.

٢: الكافي ٧: ٣٧٣/٩، الوسائل ١٨: ٢٠٥ أبواب كيفية الحكم ب ٢٠ ح ٢.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٠، الفقيه ٣: ٥٣/١٨٠، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٣.

٤: التهذيب ٩: ١٧١/٧٠٠، الوسائل ١٣: ٤٢٧ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٣ ح ١.

[١٥]- ومنها : موثقة الحسين بن المختار، المروية في الكافي، والفقيه، والتهذيب، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة : «يا أبا حنيفة، ماتقول في بيت سقط على قوم و بقي منهم صبيان، أحدهما حرّ والآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من المملوك؟»، فقال أبو حنيفة : يعتق نصف هذا و نصف هذا، و يقسّم المال بينهما .

فقال أبو عبد الله عليه السلام : «ليس كذلك، ولكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا، فيجعل مولى له»^١.

[١٦]- ومنها : صحيحة حريز، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال : «قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دار لهم، فبقي منهم صبيان أحدهما مملوك والآخر حرّ، فأسهم بينهما، فخرج السهم على أحدهما، فجعل المال له وأعتق الآخر»^٢.

[١٧]- ومنها : صحيحة حماد بن عيسى، المروية في الكافي، عن أحدهما عليهما السلام، وهي أيضاً مثل سابقتها^٣.

[١٨]- ومنها : مرسله حريز، المروية في التهذيب، عن أبي جعفر عليه السلام، و هي أيضاً مثل السابقتين^٤.

[١٩]- ومنها : رواية محمد بن مسلم، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال : قلت له : أمة و حرّة سقط عليهما البيت، و قد ولدتا، فمات الأمان و بقي الابنان، كيف يورثان؟ قال : فقال : «يسهم عليهما ثلاثاً ولاءً-

١ : الكافي ٧ : ١٣٨، الفقيه ٤ : ٧١٧/٢٢٦، التهذيب ٦ : ٥٨٦/٢٣٩، الوسائل ١٨ : ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح ٨.

٢ : التهذيب ٩ : ٣٦٣/١٢٩٦، و رواه في الكافي ٧ : ١٣٧/٤، و الوسائل ١٧ : ٥٩٢ أبواب ميراث الغرقى ب ٤ ح ١.

٣ : الموجود في الكافي : حماد بن عيسى عن حريز، فتكون نفس الرواية السابقة- انظر الكافي ٧ : ١٣٧/٤.

٤ : التهذيب ٦ : ٥٨٧/٢٣٩، الوسائل ١٨ : ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٨.

يعني : ثلاث مرات - فأيهما أصابه السهم ورث الآخر^١ .

[٢٠] - ومنها : رواية محمد بن مسلم ، المروية في التهذيب ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : قلت : أمة وحرّة وقع عليهما بيت ، وقد ولدتا ، وماتا ، كيف تورثان؟ قال : «يسهم عليهما ثلاث مرات ولأء ، فأيهما أصابه السهم ورث الآخر»^٢ .

[٢١] - ومنها : رواية العباس بن هلال ، المروية في التهذيب ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : «ذكر أن ابن أبي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام ، فأتيا محمد بن علي عليهما السلام ، فقال لهما : بم تقضيان؟ قالا : بكتاب الله والسنة ، فقال : فما لم تجداه في الكتاب والسنة؟ قالا : نجتهد رأينا ، قال : رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتهما كانتا ترضعان صبيين في بيت ، فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان؟ قالا : القافة ، قال : القافة تلحقهما بهما ، قالا : فأخبرنا ، قال : لا .

قال ابن داود ، مولى له : جعلت فداك بلغني أن أمير المؤمنين عليه السلام قال : ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ ، وألقوا سهامهم ، إلاّ خرج السهم الأصوب ، فسكت»^٣ .

أقول : القافة : جمع القائف ، وهو الذي يحكم في النسب بالقيافة والشبه ، ويلحق بذاك^٤ .

[٢٢] - ومنها : صحيحة الفضيل بن يسار ، المروية في الكافي ، والتهذيب ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء؟ قال : «يقرع

١ : التهذيب ٩ : ٣٦٢ / ١٢٩١ ، فيه : ورث من الآخر ، الوسائل ١٧ : ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب ٤ ح ٣ .

٢ : التهذيب ٩ : ٣٦٣ / ١٢٩٧ ، وفيه : ورث من الآخر ، الوسائل ١٧ : ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب ٤ ح ٣ .

٣ : التهذيب ٩ : ٣٦٣ / ١٢٩٨ ، الوسائل ١٧ : ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب ٤ ح ٣ ، وفيهما : يتجهّم منه لهما ، بدل تلحقهما بهما .

٤ : انظر مجمع البحرين ٥ : ١١٠ ، لسان العرب ٩ : ٢٩٣ .

الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم أمة الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبين لنا أمر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب، ثم يطرح السهمان في سهام مبهمه ثم يجال السهام، على ما خرج ورث عليه^١.

[٢٣]- ومنها: صحيحة أخرى له، المروية في التهذيب، والفقهاء، عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي أيضاً مثل سابقتها^٢.

[٢٤]- ومنها: مرسله ثعلبية، المروية في الكافي، والتهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن مولود ليس بذكر ولا أنثى، ليس له إلا دبر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام ويجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعون الله، و تجال السهام عليه أي ميراث يورثه، أميراث الذكر، أو ميراث الأنثى، فأَي ذلك خرج عليه ورثه».

ثم قال: «وأي قضية أعدل من قضية تجال عليه السهام، يقول الله: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾»^٣.

قال: «وما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^٤.

[٢٥]- ومنها: موثقة ابن مسكان، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي مثل سابقتها إلى قوله «من المدحضين»^٥.

[٢٦]- ومنها: رواية اسحاق الفزاري، المروية في التهذيب، عن أبي

١: الكافي ٧: ١٥٨/٢، التهذيب ٩: ١٢٧٣/٣٥٦، الاستبصار ٤: ١٨٧/٧٠١، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ٢.

٢: التهذيب ٦: ٢٣٩/٥٨٨، الفقيه ٣: ١٨٢/٥٣، وج ٤: ٢٣٩/٧٦٣، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ٢.

٣: الصافات ٣٧: ١٤١.

٤: الكافي ٧: ١٥٨/٣، التهذيب ٩: ١٢٧٥/٣٥٧، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ٣.

٥: التهذيب ٩: ١٢٧٤/٣٥٦، الوسائل ١٧: ٥٨١ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ١.

عبدالله عليه السلام، وهي أيضاً مثل سابقتها^١.

[٢٧]- ومنها: رواية السكوني، المروية في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي أيضاً مثل سابقتها^٢.

[٢٨]- ومنها: صحيحة الحلبي، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع العبد والحر والمشرک بامرأة في طهر واحد، فادّعوا الولد، أقرع بينهم، فكان الولد للذي يخرج سهمه»^٣.

[٢٩]- ومنها: صحيحة محمد بن مسلم والحلبي، المروية في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي أيضاً كسابقتها^٤.

[٣٠]- ومنها: صحيحة أبي بصير، المروية في الكتب الأربعة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدثني بأعجب ما ورد عليك، قال: يا رسول الله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعاً في طهر واحد، فولدت غلاماً، فاختلفوا فيه، كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمته نصيبهم.

فقال النبي ﷺ: ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم المحق»^٥.

[٣١]- ومنها: رسالة عاصم بن حميد، المروية في التهذيب، والاستبصار، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي مثل سابقتها^٦.

١: التهذيب ٩: ٣٥٧/١٢٧٤، ولكن فيه: إسحاق المرادي، والموجود في المتن هو كما في الكافي ٧: ١/١٥٧، والوسائل ١٧: ٥٨١ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ١.

٢: لم نثر عليها في مظانها.

٣: التهذيب ٦: ٥٩٥/٢٤٠، بتفاوت، الوسائل ١٨: ١٨٧ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١.

٤: الكافي ٥: ١/٤٩٠، الوسائل ١٤: ٥٦٧ أبواب نكاح العيب والإماء ب ٥٧ ح ٣.

٥: الكافي ٥: ٢/٤٩١، الفقيه ٣: ١٨٣/٥٤، التهذيب ٨: ٥٩٢/١٧٠، الاستبصار ٣: ٣٦٩/١٣٢٠، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٦.

٦: التهذيب ٦: ٥٨٥/٢٣٨، وليست في الاستبصار، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٥.

[٣٢]- ومنها: صحيحة معاوية بن عمار، المروية في الفقيه، والتهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وطئ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده»^١، الحديث.

[٣٣]- ومنها: صحيحة سليمان بن خالد، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قضى علي عليه السلام في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد- وذلك في الجاهلية قبل أن يظهر الإسلام- فأقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع، وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين، فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه، قال: وما أعلم فيها شيئاً إلا ما قضى علي عليه السلام»^٢.

[٣٤]- ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد، قرع بينهم، وكان الولد للذي يصيبه القرعة»^٣.

[٣٥]- ومنها: رواية سيابة وإبراهيم بن عمر، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: «يقرع بينهم فمن أصابته القرعة أعتق» قال: «والقرعة سنة»^٤.

[٣٦]- ومنها: صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام، في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: «بقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه»^٥.

[٣٧]- ومنها: رواية محمد بن مروان، المروية في الكافي، والتهذيب، عن

١: الفقيه ٣: ١٧٦/٥٢، التهذيب ٨: ١٦٩/٥٩٠، الاستبصار ٣: ١٣٦٨/١٣١٨، الوسائل ١٨: ١٩ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١٤.

٢: التهذيب ٨: ١٦٩/٥٩١، الاستبصار ٣: ١٣٦٨/١٣١٩، الوسائل ١٤: ٥٦٦ أبواب نكاح العبيد والإماء ب ٥٧ ح ٢.

٣: التهذيب ٩: ١٢٤٩/٣٤٨، الوسائل ١٧: ٥٧١ أبواب ميراث ولد الملاعة ب ١٠ ح ١.

٤: التهذيب ٦: ٥٨٩/٢٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٧ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٢.

٥: الفقيه ٣: ١٧٩/٥٣، التهذيب ٨: ٨١١/٢٧٥، الوسائل ١٦: ٦٩ أبواب العتق ب ٥٧ ح ١.

أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنَّ أبا جعفر عليه السلام مات وترك ستين غلاماً، وأعتق ثلثهم، فأقرعت بينهم وأخرجت عشرين فأعتقتهم»^١.

[٣٨]- ومنها: روايته أيضاً عنه عليه السلام قال: «إنَّ أبي ترك ستين مملوكاً، فأقرعت بينهم، فأخرجت عشرين فأعتقتهم»^٢.

[٣٩]- ومنها: رواية أخرى مروية في التهذيب عنه عليه السلام، وهي أيضاً قريبة من سابقتها^٣.

[٤٠]- ومنها: صحيحة محمد بن عيسى، المروية في التهذيب، عن الرجل عليه السلام، عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة، قال: «إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق، وقد نجت سائرهما»^٤.

[٤١]- ومنها: مرسله حماد، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «القرعة لا تكون إلا للإمام»^٥.

[٤٢]- ومنها: رواية يونس، المروية في الكافي، قال في رجل كان له عدة من ممالك، فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم، ثم مات المولى ولم يُدرَ أيهم الذي علّمه الآية، هل يستخرج بالقرعة؟ قال: «نعم، ولا يجوز أن يستخرجه أحد إلا للإمام، فإنّ له كلاماً وقت القرعة ودعاءً لا يعلمه سواه، ولا يقتدر عليه غيره»^٦.

١: الكافي ٧: ٥٥/١٢، التهذيب ٩: ٢٢٠/٨٦٤ بتفاوت يسير، وأوردها في الفقيه ٤: ١٥٩/٥٥٥، والوسائل ١٣: ٤٦٤ أحكام الوصية ب ٧٥ ح ١.

٢: الكافي ٧: ١٨/١١، الفقيه ٣: ٧٠/٢٤١، التهذيب ٨: ٢٣٤/٨٤٣، الوسائل ١٦: ٧٧ أبواب العتق ب ٦٥ ح ٢ بتفاوت.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩١، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١٠.

٤: التهذيب ٩: ٤٣/١٨٢، الوسائل ١٦: ٤٣٦ أبواب الاطعمة المحرمة ب ٣٠ ح ١.

٥: التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٢، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ٩.

٦: الكافي ٦: ١٩٧/١٤، ورواه في التهذيب ٨: ٢٣٠/٨٣٠، والوسائل ١٦: ٤٤ أبواب العتق ب ٣٤ ح ١.

[٤٣]- ومنها: ما روي: أن رجلاً من الأنصار أعتق ستة أعبد في مرض موته ولا مال له غيرهم، فلماً رفعت القضية إلى رسول الله ﷺ، قسّمهم بالتعديل و أقرع بينهم، و أعتق اثنين بالقرعة^١.

[٤٤]- ومنها: ما روي أيضاً: أن النبي ﷺ أقرع بالكتابة على الرقاع^٢.

[٤٥]- ومنها: ما روي أيضاً: أنه ﷺ أقرع في بعض الغنائم بالبعرة، وأنه أقرع مرة أخرى بالنوى^٣.

[٤٦]- ومنها: المروي في الفقه الرضوي في باب الشهادات وكل ما لا يتهيأ فيه الإشهاد عليه، قال: «الحق فيه أن يستعمل فيه القرعة»^٤.

وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «فأي قضية أعدل من القرعة»^٥. إلى غير ذلك من الأخبار التي يقف عليها المستبح في الأبواب المتفرقة من كتب الأخبار.

وأما الإجماع:

فثبوته في مشروعية القرعة و كونها مرجعاً للتمييز والمعرفة في الجملة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه، كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من أبواب الفقه، فإنه يراهم مجمعين على العمل بها، وبناء الأمر عليها طراً، وإن اختلفوا في بعض الموارد.

وثبوت العلم بالإجماع من تتبع أقوالهم في الموارد المختلفة كثبوت العلم بما تواتر معنى، فإن كل فرد فرد من الأخبار وإن لم يفد العلم، إلا أن المتحصل من اجتماعها العلم القطعي، فإن أكثر موارد القرعة التي ذكروها وإن وقع فيه

١: صحيح مسلم ٣: ١٢٨٨/٥٦، سنن أبي داود ٤: ٢٧٠/٣٩٦١، سنن الترمذي ٢: ٤٠٩/٢٨

ح ١٣٧٥، سنن النسائي ٤: ٦٤، مسند أحمد ٤: ٤٢٨، سنن البيهقي ١٠: ٢٨٥.

٢: ٣، عيون الحقائق الناضرة في تنمة الحقائق: ٢٤٥.

٤: فقه الرضا عليه السلام: ٢٦٢.

٥: الفقيه ٣: ١٧٥/٥٢، المحاسن: ٣٠/٦٠٣، أمان الأخطار: ٩٥، الوسائل ١٨: ١٩١ أبواب كيفية

الحكم ب ١٣ ح ١٧.

الخلاف، إلا أنه يتحصل من اجتماعها: العلم بانعقاد الإجماع على مشروعيتها. بل من الموارد أيضاً: ما اتفقوا فيه على الإقراع وإن كان ما اختلفوا فيه أيضاً كثيراً. فلاحظ باب قسمة الأعيان المشتركة، و باب قسمة الليالي للزوجات.

وذكر الشهيد في قواعده إقراع النبي ﷺ بين أزواجه^١، و باب تزاحم المدعين عند القاضي، و باب تداعي رجلين أو أكثر ولداً، و باب تعارض البينات، و باب توريث الخنثى المشكل، و باب توريث المشتبه تقدّم موت أحدهما، و باب الوصايا المتعددة، المشكوك تقدّم ما تقدّم منه، إذا لم يف الثلث بالجميع، و باب ما إذا أوصى بعنق عبيده و لم يف الثلث بالجميع، و باب اشتباه الشاة المنكوحه، وذكرها بعضهم في الشبهة المحصورة أيضاً، وغير ذلك من أبواب الفقه ومسائله.

وجعل الشيخ أبو جعفر الطوسي - قدس سرّه - القرعة في تداعي الرجلين في ولد من مقتضيات مذهبنا^٢.

و ادعى في الخلاف الإجماع ظاهراً على أنّ القرعة في كل أمر مجهول، قال في مسألة تقديم الأسبق وروداً من المدعين: إنّ القرعة مذهبنا في كل أمر مجهول^٣.

وقال شيخنا الشهيد الأول - قدس سرّه - في قواعده: ثبت عندنا قولهم: «كل أمر مجهول فيه القرعة».

وهو أيضاً ظاهر في دعوى الإجماع، قال: وذلك لأنّ فيها - عند تساوي الحقوق والمصالح و وقوع التنازع - دفعا للضغائن والأحقاد، والرضا بما جرت به الأقدار وقضاء الملك الجبار^٤. انتهى.

١: القواعد والفوائد ٢: ٢٣، وص ١٨٧ قاعدة ٢١٣.

٢: المبسوط ٨: ٣٠٦.

٣: الخلاف ٣: ٢٥٦.

٤: القواعد والفوائد ٢: ١٨٣، قاعدة ٢١٣.

ونقل فيها أيضاً: إجماع (التابعين)^١ على القرعة في تعيين ثلث العبيد الموصى بعتقهم بالقرعة، ونسبه إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، و عمر بن عبدالعزيز، وخارجة بن زيد، وأبان بن عثمان، وابن سيرين، وغيرهم، قال: ولم يقل في عصرهم خلاف ذلك^٢. انتهى.

وقال محمد بن إدريس الحلبي في السرائر في باب سماع البيئات: وإجماعهم على أن كل أمر مشكل فيه القرعة.

وقال أيضاً في ذلك الباب: وكل أمر مشكل مجهول بسببه الحكم، فينبغي أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن الأئمة عليهم السلام، وتواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإمامية^{٣-٤}.

وأسند بعض متأخري المتأخرين: أن القرعة في كل أمر مجهول، إلى رواية أصحابنا^٥، وهو ظاهر في اتفاقهم على روايته.

وبالجملة: انعقاد الإجماع على مشروعية القرعة أظهر ظاهر للفقهاء، بل يمكن ادعاء الضرورة المذهبية فيه أيضاً.

البحث الثاني

في بيان أن القرعة هل تجوز لكل أحد، أو هي وظيفة شخص خاص؟
اعلم أن مقتضى الرواية الأربعين، والرواية الإحدى والأربعين^٦ - وهما
مرسلة حماد، ورواية يونس - اختصاص جواز القرعة بالإمام وكونها من

١: بدل ما بين القوسين في «هـ»: السابقين، وفي «ب»: المانعين، وإثباته من «ج» كما في المصدر.

٢: القواعد والفوائد ٢: ١٨٤، قاعدة ٢١٣.

٣: السرائر ٢: ١٧٠ و ١٧٣.

٤: في «ج» زنادة: وقال في كتاب الصلح: الإجماع منعقد على أن كل أمر ملتبس مشكل فيه القرعة وهو في السرائر ٢: ٦٩ كتاب الصلح.

٥: كنز العرفان ٢: ٢٨.

٦: تقدمتا برقم ١ و ٢٤ حسب ترقيمناه.

وظيفته، و عدم جوازها لغيره .

إلا أنّ مقتضى الروايات : الثانية، والثالثة، والحادية والعشرين، والمتضمنة لقوله ﷺ: «ماتقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله»، و«ليس قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم أقرعوا»، و«ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ وألقوا سهامهم» العموم لكل قوم .

وبعضه إطلاق قوله: «تجال عليه السهام» في الروايات الرابعة والعشرين، والخامسة والعشرين، والسادسة والعشرين، والسابعة والعشرين .

والقول بأنّ مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الأخيرة بالأولين، فنختص بإمام الأصل، مردود بانه يوجب خروج الأكثر، وأيّ أكثر! ومثل ذلك لا يصح عند الأكثر وعلى الأظهر . هذا .

مع أنّ اختصاص الإمام بإمام الأصل في ذلك المقام غير معلوم، ولو سلّم فهو مخالف لإجماع أصحابنا، كما يظهر من تتبع أقوالهم في الأبواب المذكورة وغيرها، ولا أقلّ من الشهرة بينهم، العظيمة، الجديدة والقديمة، ومثل ذلك الخبر خارج عن حيّز الحجية؛ مع أنّ رواية يونس ليست مسندة إلى إمام، بل الظاهر أنه من قول يونس .

ومع ذلك معارضان بأخبار أخر، إمّا عامّة للإمام أيضاً، كالثانية والثلاثين، المتضمنة للفظ الوالي، أو ناصّة على غير الإمام ومصرّحة، كالروايتين الثانية والعشرين، والثالثة والعشرين، المتضمنتين لقوله ﷺ: «المقرع» عطفاً على «الإمام» . وكون أولاهما صحيحة بنفسها وعن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وكذا الثانية صحيحة عن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وكلتاهما مستندتان إلى الإمام .

وكالروايتين الحادية عشر، والثانية عشر، المتضمنة لقوله: «أجيلوا هذه السهام»، حيث أمر الإمام ﷺ القوم بإجالة السهام والإخراج .

ويؤيده قول الطيّار في الرواية الثالثة: «ثم نُسأهم عليه»، وجواب زرارة بما

أجاب، وأنه لم يقل المساهمة وظيفه الإمام. وكذا يؤيده قوله في الرواية الخامسة: «أقرع بينهم ثم استحلف» حيث أمر السائل بالإقراع. وإنما جعلناها مؤيدة؛ لاحتمال أن يكون: «أقرع واستحلف» بصيغة المتكلم أو الماضي المجهول. وعلى هذا، فلو صلحت الروايتان لمعارضة هذه، تتعارضان وتساقطان، و تبقى العمومات والإطلاقات بلامعارض، مع أنهما غير صالحتين للمعارضة كما عرفت.

هذا إذا حملنا الروايتين على أنه لا يجوز مباشرة القرعة إلا للإمام بنفسه، و أما إذا حملناها على أنه ليس اختيار القرعة إلا للإمام، و أن للقرعة نوع اختصاص به، كاختصاص منصب القضاء، كما ورد في روايات القضاء: «جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي»^١، و «اتقوا الحكومة، فإنما هي للإمام العادل بين المسلمين، لنبي أو وصي نبي»^٢، والمراد: اختصاص اختياره به. ولذا يجوز للنائب العام ارتكابه بإذنهم، وأذنوا لهم بقولهم: «فإني قد جعلته حاكماً أو قاضياً»^٣، أو نحو ذلك، لتخرج الروايتان عن حيز الشذوذ.

فإن جماعة من فقهاءنا أو أكثرهم^٤ يقولون باختصاص القرعة بالإمام أو نائبه الخاص أو العام، ولا يعارضهما غير العمومات أو المطلقات المذكورة أولاً؛ لظهور اختصاص الوالي والمقرع بمن عينه الإمام لتوليّه الأمر ونصبه للقرعة؛

١: الكافي ٧: ٤٠٦/٢، الفقيه ٣: ٨/٤، التهذيب ٦: ٢١٧/٥٠٩، الوسائل ١٨: ٦ أبواب صفات القاضي ب ٣ ح ٢.

٢: الكافي ٧: ٤٠٦/١، الفقيه ٣: ٧/٤، التهذيب ٦: ٢١٧/٥١١، الوسائل ١٨: ٦ أبواب صفات القاضي ب ٣ ح ٣.

٣: الكافي ٧: ٤١٢/٤، الفقيه ٣: ١/٢، التهذيب ٦: ٢١٩/٥١٦، الوسائل ١٨: ٤ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥.

٤: منهم الكاشاني في الوافي ٢: ١٤٠، والمحقق القمي في غنائم الأيام: ٧١٤، والمراغي في عناوين الأصول: ١١٨.

وكذا ما أمر فيه الإمام بالقرعة وإجالة السهام .

ولو قطع النظر عن ذلك وحملنا الروایتين على إرادة مباشرة إمام الأصل بنفسه، فيكونان أعمّين مما ذكر مطلقاً؛ لأن مقتضاهما عدم كون القرعة وعدم جوازها لأحد إلا الإمام . ومقتضى ما ذكر جوازها لمن ولّاه مطلقاً أو على القرعة، أو أذن له بخصوصه أيضاً، فيجب تخصيصهما بذلك .

ولا ينافيه قوله في رواية يونس : «إنّ له كلاماً ودعاء لا يعلمه غيره، ولا يقتدر عليه غيره»^١؛ لأنّ المراد أنه لا يمكن كل دعاء وكلام، بل دعاء خاص لا يعلمه ولا يقتدر على إنشائه غيره، فيختص به أو بمن علّمه، ولذا ذكر الدعاء للمقرع أيضاً في رواية^٢، وذكر الدعاء في روايات أخر أيضاً^٣.

فإن قيل : هذا إنما يتم لو حمل المقرع على من نصب للقرعة، وأما لو أريد منه مطلق من يقرع، فلا يتم ذلك .

قلنا : المراد بالمقرع لا يمكن أن يكون من باشر القرعة حتى يكون موافقاً للمعنى اللغوي، إذ لم يباشرها بعد، بل يتهيأ للقرعة، فالمراد منه : إما المنصب للقرعة، أو المتهيئ لها . والأول يقيني الدخول، فلا يخصص العام إلا بالمتيقن . ثم بعد تخصيص الروایتين بالإمام أو المأذون منه، وخروجهما عن حيز الشذوذ، وعن لزوم تخصيص لا يجوز - لعدم خلوق قوم غالباً عن فقيه في الصدر الأول، بل كان على الإمام نصب الوالي على كل قوم - يجب تخصيص العمومات أو المطلقات بذلك أيضاً . مع أنّ أكثر العمومات أو جميعها واردة في مورد الترافع، الذي ليس إلا من شأن النائب الخاص أو العام، فلا يكون المقرع فيه إلا هو .

١ : الكافي ٦ : ١٩٧ / ١٤ ، الوسائل ١٦ : ٤٤ أبواب العتق ب ٣٤ ح ١ .

٢ : الكافي ٧ : ١٥٨ / ٢ ، الفقيه ٣ : ١٨٢ / ٥٣ ، التهذيب ٦ : ٥٨٨ / ٢٣٩ ، الاستبصار ٤ : ٧٠١ / ١٨٧ ،

الوسائل ١٧ : ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب ٤ ح ٢ .

٣ : الكافي ٧ : ١٩٤ / ٣ ، الفقيه ٣ : ١٧٧ / ٥٢ ، وص ٥٣ / ١٨١ ، التهذيب ٦ : ٢٣٣ باب ٩٠ ، الوسائل

٨ : ١٨٧ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ .

وظهر من ذلك: أنّ القرعة إنما هي وظيفة الإمام أو نائبه الخاص أو العام، بمعنى أنه لا يترتب أثر على إقراع غيره، ويكون كحلفه وحكمه.

وهل يحتاج إلى الإذن في الإقراع بخصوصها، أو تكفي النيابة العامة؟
الظاهر كفاية العامة وعدم الاحتياج إلى الإذن الخاص؛ لأنّ القرعة أيضاً كسماع البينة، والإحلاف، وإحضار الخصم والشهود، ونحوها من لوازم القضاء والحكم، فالإذن في القضاء يستلزم الإذن فيها، كالإذن في أمثالها.
مع أنّ قوله: «أقرع الوالي»^١ إذن عام للولاية في الإقراع، بل تحصل الإذن من التوقيع الرفيع، المتضمن لقوله ﷺ: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»^٢ أيضاً؛ لأنّ مافيه القرعة أيضاً من الحوادث الواقعة.
بل لقطع النظر عن ذلك أيضاً نقول: إنه قد تقدّم^٣ في العائدة المتكفلة لبيان ما للنائب العام الولاية عليه، ثبوت ولايته واختياره في جميع ما كان للإمام، ومنه الإقراع، فيكون ثابتاً له ولولم يكن مخصص للروايتين وكانا بإمام الأصل مخصوصين.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من اختصاص الإقراع بالنائب العام في زمان غيبة الإمام، إنما هو من باب الأصل، وقد يخرج عنه بدليل دالّ على الإذن لغيره أيضاً، من إجماع أو غيره. كما في قرعة الشاة المنكوحه^٤، أو إقراع المدرّس لتقديم بعض المتعلّمين^٥، أو الزوج للزوجات^٦.

١: تقدم في رواية ٣٢، وهي صحيحة معاوية بن عمّار.

٢: كمال الدين ٢: ٤٨٤ باب ٤٥، كتاب الغيبة: ١٧٧، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

٣: عائدة (٥٤) في بيان ولاية إياكم.

٤: انظر التهذيب ٩: ٤٣/١٨٢، ونحف العقول: ٤٨٠، الوسائل ١٦: ٤٣٦ أبواب الأطعمة المحرّمة ب ٣٠ ح ١.

٥: كما في رواية يونس، المروية في الكافي ٦: ١٩٧/١٤، وقد تقدمت في ص ٦٥٠.

٦: أنظر القواعد والفوائد ٢: ٢٣، ١٨٧، وسنن ابن ماجه ٢: ٧٨٦/٢٣٤٧، وسنن البيهقي ١٠: ٢٨٧.

و بالجملة : الأصل الاختصاص بالنائب العام إلا فيما ثبت جواز إقراع الغير أيضاً ، هذا .

ثم إن صاحب الوافي من متأخري المتأخرين^١ جمع بين ما دلّ على اختصاص القرعة بالإمام وبين ما يدل على العموم ، بحمل الأوّل على ما إذا كان الأمر فيما يقرع عليه متعيّناً في الواقع ، كما في قضية تعليم الآية ، فإنّ المعلّم كان متعيّناً في الواقع ، والثاني على ما إذا لم يكن متعيّناً وأريد التعيين بالقرعة .
و منشأ هذا التفصيل تحصيل التوافق بين الأخبار .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنه جمع بلا شاهد ، و كون الواقعة في رواية يونس من القسم الأول لا يفيد الاختصاص ، مع أنّ الوقائع في كثير من العمومات ، بل بما صرح فيه بمباشرة غير الإمام أيضاً من ذلك القسم .

البحث الثالث

في بيان مورد القرعة ومحلها

اعلم أنّ كلية موارد القرعة على قسمين :

أحدهما : ما كان الحق معيّناً في الواقع و اشتبه علينا ظاهراً لعارض .

و ثانيهما : ما كان مردداً بين شيئين أو أكثر ، و لم يكن معيّناً في الواقع أيضاً ،
و يطلب فيه التعيين .

ومن هذا القسم : ما كان من الأمور المشتركة بين ذوي حقوق و لم يتراضوا بسهم عينه بعضهم من غير معين .

والقسم الأول : هو الذي يدل عليه قوله سبحانه : ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾^٢ .

١ : الوافي ٢ : ٨٧ أبواب العتق ، و ١٤٠ أبواب الشهادات .

٢ : الصافات ٣٧ : ١٤١ .

والثاني : ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾^١ .
ولا شك في شرعية القسمين في الجملة بدليل الإجماع ، والكتاب ، والسنة .
وأما التفصيل فبيانہ : أن مقتضى الرواية الأولى - المحكي الإجماع على
ثبوتها وعلى روايتها^٢ - ثبوت القرعة وشرعيتها في كل أمر مجهول و مشتبه ، بل
وكذا مقتضى كثير من العمومات المذكورة .
إلا أنه قال الشيخ الحر - رحمه الله - في الفصول المهمة بعد نقل هذه الرواية
و بعض من العمومات المتقدمة : و معلوم أن هذا العموم له مخصصات كثيرة^٣ .
انتهى .

وقيل بعد نقل ذلك منه : ولو لم يكن كذلك لجاز له ترجيح الحكم في
المسائل الشرعية بالقرعة ، ولكنه ما أخرجه الإجماع ؛ لأنه ما لم يقل به أحد^٤ .
وقال الشهيد في قواعده : ولا قرعة في الإمامة الكبرى ؛ لأنها عندنا بالنص^٥ .
ونقل فيه أيضاً قولاً ، ولعله من بعض العامة : إن مورد القرعة ما يجوز
التراضي عليه ، وأما ما لا يجوز ذلك ، فلا قرعة فيه^٦ .

وقد يقال : إن المراد بما يجوز التراضي عليه الموارد المالية .
أقول : لا شك في انتفاء شرعية القرعة في كثير من الموارد ، كالأحكام
الشرعية والوضعية ، وكثير من موضوعاتها ومتعلقاتها ، ولكنها على قسمين :
أحدهما : ما ثبت حكم له بخصوصه بدليل مقبول تام ، من غير أن يدخل
تحت عنوان الجهل ، ويجعل من أفراد المجهول .

والحاصل : أن لا يكون موضوعه ، المجهول مطلقاً ، أو مجهول خاص ، نحو

١ : آل عمران ٣ : ٤٤ .

٢ : ما بين الحاصرتين ليس في «ب» .

٣ : الفصول المهمة : ٢٨٠ .

٤ : قوانين الأصول ٢ : ٤٢ .

٥ : القواعد والفوائد ٢ : ١٨٣ .

٦ : القواعد والفوائد ٢ : ١٨٦ .

قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^١، أو قولهم: «الماء القليل ينجس بالملاقاة»^٢، أو قولهم: «الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»^٣، أو «قتل الخطأ ديته على العاقلة»^٤، ونحو ذلك، فإن موضوع الحكم فيها بول ما لا يؤكل، والماء القليل، والكر، وقتل الخطأ، ونحوها.

وثانيهما: ما كان موضوع الحكم فيه عنوان الجهل والمجهولية والمشكوكية والاشتباه، ويكون من أفراد المجهول من حيث هو مجهول.

فما كان من الأول، فانتفاء القرعة فيه ليس من باب التخصيص، بل هو من باب خروج الموضوع من تحت القرعة، وهو المجهول؛ لأنه بيان حكمه يخرج عن كونه مجهولاً، إذ من البديهيات: أن معنى قولهم: «كل مجهول ففيه القرعة»^٥ أنه كل مجهول بعد الفحص اللائق عنه وعن حكمه.

وما كان من القسم الثاني، فانتفاء القرعة فيه من باب التخصيص، وذلك نحو قولهم: «لا ينقض اليقين بالشك»^٦، أي كل مشكوك فيه يستصحب فيه، و قولهم: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^٧ أي: كل مجهول إطلاقه أو تعلّق نهي به فهو مطلق، و قولهم: «الإثناء ان المشتبهان يجب الاجتناب عنهما»^٨،

١: الكافي ٣: ٥٧/٣، التهذيب ١: ٢٦٤/٧٧٠، الوسائل ٢: ١٠٠٨ أبواب النجاسات ب ٨ ح ٣.

٢: هذا منقول بالمضمون، انظر الوسائل ١: ١١٠ أبواب الماء المطلق ب ٩٧.

٣: الكافي ٣: ٧/٣، التهذيب ١: ٤١/١١٥، الاستبصار ١: ١٠/١٣، الوسائل ١: ١١٨ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ٧.

٤: الكافي ٧: ٣٦٤ باب العاقلة، الفقيه ٤: ١٠٥ باب العاقلة، التهذيب ١٠: ١٦٦/٦٦١-٦٨٥، الوسائل ١٩: ٣٠١٣٠٠ أبواب العاقلة.

٥: الفقيه ٣: ٥٢/١٧٤، التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٣، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب ١٣ ح ١١.

٦: الكافي ٣: ٣٥١/٢، التهذيب ٢: ١٨٦/٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣/١٤١٦، الوسائل ٥: ٣٢١ أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣.

٧: الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧، الوسائل ٤: ٩١٧ أبواب القنوت ب ١٩ ح ٣.

٨: هذا مضمون ما ورد في الكافي ٣: ١٠/٦، والتهذيب ١: ٢٢٩/٦٦٢، والاستبصار ١: ٢١/٤٨، والوسائل ١: ١١٣، أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٢، و ١١٦ ح ١٤ من الباب ٩.

وقولهم: «كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^١، وقولهم: «لا تكليف إلا بعد البيان»^٢، ونحو ذلك.

لأن الموضوعات فيها من أفراد المجهول الذي هو موضوع القرعة، وإنما خصصت دليل القرعة لكونه أعم مطلقاً من جميع ما ذكر.

فإن موضوع الأول: كل مشكوك في زوال حالته السابقة المعلومة، و موضوع الثاني: كل مجهول تعلّق النهي به وعدمه، وهكذا، فموضوع الأخير: لا تكليف فيما جهل التكليف فيه وعدمه إلا بعد البيان.

نعم لو كان هناك حديث هكذا: كل مجهول فأنت فيه على التخيير، يكون تعارضه مع دليل القرعة بالتساوي، ولكن ليس مثل ذلك موجوداً.

لا يقال: إنه قد مرّ أنّ معنى «كل مجهول فيه القرعة»: أنه كل مجهول بعد الفحص التام، و ليس شيء مما ذكر في القسم الثاني كذلك؛ لأن أحكامها معلومة بعد الفحص، ولا تكون بعد الفحص مجهولة حتى تكون من باب التخصيص.

لأننا نقول: إن هذا القيد بعينه معتبر في تلك الموضوعات أيضاً، فمعنى قوله: كل مشكوك في زوال حالته السابقة، أنه كل ما كان كذلك بعد الفحص.

وقد تحصل مما ذكر: أنّ كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعي، أو وضعي، أو عرفي، أو عقلي، أو لغوي، فيما يكون العرف أو العقل أو اللغة فيه حجة، فهو ليس من مورد القرعة.

وكذا كل مجهول أو مشكوك أو مشتبه له نوع خصوصية بالنسبة إلى مطلق المجهول الذي هو موضوع حكم القرعة، و ثبت له حكم خاص، فهو أيضاً ليس من موردها. و كل مجهول لم يكن كذلك فهو مورد القرعة.

١: الفقيه ٣: ٢١٦/٢١٠٢، التهذيب ٩: ٣٣٧/٧٩، الوسائل ١٢: ٥٩ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

٢: الكافي ١: ١٦٢/باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

و ظهر من ذلك أيضاً: أنه ليس من باب الأصل ، بل كل مجهول كان كذلك ففيه القرعة البتة .

نعم لو قلنا: إنّ في كل مجهول القرعة ، يكون ذلك من باب الأصل ، فيخرج منه المجهول الذي ثبت له حكم خاص .

و ظهر مما ذكر أيضاً: انتفاء القرعة في تعيين الأحكام الشرعية والوضعية لموضوعاتها مطلقاً؛ لأنها بكلّيتها إمّا له حكم مخصوص فيتبع ، أو لا فيرجع فيه إلى الأصل ، أو الحالة السابقة ، أو التخيير ؛ للأدلة الدالة عليها ، الخاصة بالنسبة إلى دليل القرعة ، كما أُشير إليه ، ولذا لم يقل أحد فيها بالقرعة كما مر ، وكذا في أدلة الأحكام المتعارضة .

وإنما القرعة تكون في موضوعات الأحكام الشرعية أو الوضعية ، أو متعلقات أحدهما ، إذا دخل فيه الجهل أو الشك ولم يتبين له حكم مخصوص ، ولم يثبت الترجيح فيه ، هذا .

ثم إنّ ما ذكر إنما هو فيما إذا كان من القسم الأول ؛ وأما ما كان من الثاني ، فلا يصدق عليه المجهول ، إذ لا مجهول فيه لغة ولا عرفاً ولا شرعاً ، وكذا لا محقّ فيه ولا مخطئ ، فهو يخرج عن أكثر تلك الأخبار .

نعم تدل عليه : الآية الثانية^١ ، وأخبار عتق ثلث العبيد بالقرعة^٢ ، وعتق أول الممالك^٣ ، والأخبار الأخيرة الواردة في قسمة الغنائم^٤ ، إلّا أنه لا عموم في تلك الأخبار بالنسبة إلى جميع موارد ذلك القسم .

ولكن الظاهر عدم قول بالفصل ، ويمكن إثبات العموم فيه بقوله ﷺ في الرواية الحادية والعشرين : « ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله فآلقوا سهامهم إلّا

١ : آل عمران ٣ : ٤٤ .

٢ : المقدمة في ص ٦٤٤ ، الحديث : ١٣ وص ٦٤٩ و ٦٥٠ ، ح : ٣٧ و ٣٨ .

٣ : المقدمة في ص ٦٤٩ ، ح : ٣٥ و ٣٦ .

٤ : المقدمة في ص ٦٥١ ، ح : ٤٥ .

خرج السهم الأصوب»^١، وقوله في الرواية الرابعة والعشرين، و«الثلاثة المتعقبة لها: «وأي قضية أعدل من قضيتها تجال عليه السهام»^٢.
ومنه يظهر أن الأصل أيضاً شرعية القرعة في ذلك القسم، بمعنى جواز القرعة فيه إذا كان المورد مما يجب أو يجوز فيه اختيار أحد الشقين^٣.

البحث الرابع

قد ظهر في البحث الثالث شرعية القرعة في موردين:
أحدهما: في كل أمر معيّن في الواقع مجهول عندنا، ولم يبيّن حكمه بدليل آخر.
وثانيهما: في كل أمر مردد بين شيئين، أو شخصين، أو أكثر، غير معيّن في الواقع، يطلب فيه التعيين.
وقد ثبت جواز القرعة شرعاً في كل من القسمين ومشروعيته.
بقي الكلام في أنها: هل هي عزيمة حتى يتعيّن بناء الأمر عليها، أو رخصة حتى يجوز العدول عنها إلى غيرها؟
وتحقيق المقام: أن في كل مورد من القسمين يثبت أمر من الشارع فيه بخصوصه بالقرعة، فلا كلام في كونه عزيمة فيه، كمسألة الشاة المنكوحة.
وما لا أمر فيه بخصوصه، فإن كان من القسم الأول، فيجب أن ينظر فيه، فإن وجب تعيين المعين في الواقع في الظاهر أيضاً، وتحمّ العمل بواحد معيّن بدليل موجب لذلك، ولو كان رفع التنازع الواجب، أو دفع الضرر كذلك، أو دفع كسر قلب محرم، أو غير ذلك، ولم يكن طريق آخر إلى التعيين سوى القرعة، يجب فيه القرعة؛ لتوقف الواجب عليه.

١: المتقدمة في ص ٦٤٦، وهي رواية العباس بن هلال.

٢: المتقدمة في ص ٦٤٧، وهي مرسلة ثعلبة، وموثقة ابن مسكان، ورواها اسحاق الفزاري والسكوني.

٣: في «هـ»: أحد الشقين.

فإن قيل : يمكن التعيين في مثل ذلك بالتخير ، لحكم العقل بأن كل ما يجب العمل فيه بمعيّن ولا معيّن له يتخيّر فيه ، فيتعيّن بالاختيار .

قلنا : يحكم العقل به إذا لم يكن هناك طريق إلى التعيين ، وبعد ثبوت شرعية القرعة فيه لا يصدق سد طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخير . نعم لو دل دليل شرعي من نص أو إجماع أو إطلاق على التخير ، لا تجب القرعة .

فإن قيل : يمكن التعيين بالأصل .

قلنا : ليس كل مورد مما يجري فيه الأصل ، كمسألة الخنثى . وأيضاً قد يتعارض فيه الأصلان ، فلا يمكن العمل بشيء منهما .

وإن لم يكن دليل على وجوب التعيين ، فلا تجب القرعة ، بل تجوز كما يجوز ترك التعيين وإبقاؤه على إبهامه ، أو اختيار أي واحد أراد .

وإن كان من القسم الثاني : فإن وجب فيه التعيين ولم يكن مناصاً منه ، كان يوصي أحد بعنق أربع رقاب من عشرين عبده ، فإنه لا يمكن عنق الأربع البهمة و لا خمس الكل مشاعاً ؛ لعدم صدق الرقبة على الجزء ، بل يجب عنق المعين .

فإن دلّ دليل شرعي على تخيير أحد في التعيين ، كأن ينصّ الموصي على التخير ، فيتخيّر هو بين تعيينه بالاختيار وبالقرعة .

وإن لم يدلّ دليل على كونه مختاراً في التعيين ، تعين القرعة ، ولا يكفي في إثبات تخييره وجوب التعيين وانسداد الطريق كما مر .

فإن قيل : الأصل عدم وجوب تعيين هذه الأربع وهذه الأربع إلى آخر الرقاب ، وإذا لم يتعيّن يكون مخيراً .

قلنا : لانسلم أنه إذا لم يتعيّن يثبت التخير ، وإنما يثبت تخييره من جهة انتفاء التكليف بما لا يطاق ، وهذا إنما يكون لو لا طريق شرعي إلى التعيين .

والحاصل : أن ثبوت ذلك الاختيار إنما يكون باللابدية ، وهي هنا مفقودة . وبعبارة أخرى : التعيين إما بالاختيار أو القرعة ، وثبوت كل منهما خلاف

الأصل يحتاج إلى دليل، وهو في القرعة موجود دون الاختيار، نعم لو لم تثبت القرعة يثبت الاختيار بالانحصار.

فإن قيل: الأصل جواز اختياره كل من أراد وعدم المنع فيه.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل الأصل عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بالقدر الثابت، ولم تثبت مشروعية ذلك التصرف له.

نعم يصح ذلك فيما لم يكن عمله مخالفاً للأصل، كما في تعيين المقدم من المدعين، ومن الزوجات، ومن الطلبة الواجب تعليمهم، ونحو ذلك؛ لأن الحكم في الأول، والقسمة في الثاني، والتعليم في الثالث، واجب، وهو على تقديم واحد معين متوقف، وما يتوقف عليه الواجب واجب، فتعيين المقدم واجب.

ويمكن التعيين بالاختيار والقرعة، والاختيار هنا موافق للأصل؛ لأن الأصل عدم كونه ممنوعاً من سماع دعوى ذلك المعين أولاً، وعدم كونه ممنوعاً عن مضاجعة تلك الزوجة أولاً، وهكذا، إلا إذا كان سبباً محرماً، ككسر قلب ونحوه، فيكون مخيراً بين التخيير والقرعة لو لم يكن دليل على نفي أحدهما في مورد، فتكون القرعة واجباً مخيراً.

ولا يثوهم جريان مثل ذلك في القسم الأول أيضاً؛ لأن المطلوب فيه أمر معين في الواقع، وتعيينه بالاختيار مخالف للأصل مطلقاً. هذا كله إذا وجب التعيين شرعاً.

وإن لم يجب التعيين، كتقديم أحد المتعلمين في العلم الغير الواجب، أو تقديم إحدى المتمتعين في الليلة، فلا تجب القرعة أيضاً لا معيناً ولا مخيراً، بل يجوز له الأمران كما يجوز له تركهما.

ثم إن كل ما ذكرنا من وجوب القرعة معيناً أو مخيراً بينهما وبين الاختيار، أو جوازهما، إنما هو إذا وجب العمل بالمعين أو جاز. وأما إذا لم يجز، إما لدليل على عدم جواز العمل، أو لعدم دليل على الجواز مع كون العمل مخالفاً

للأصل، فلا يجوز العمل، ولا القرعة، ولا الاختيار.

وذلك كما إذا حكم حاكمان متساويان في آن واحد، متقارنين لمتداعيين، بحكمين مختلفين، كل لواحد مع غيبوبة الآخر - على القول بجواز الحكم على الغائب - وكون كل منهما مدعياً ومدعى عليه من جهتين، كادعاء الولد الأكبر شيئاً من باب الحبوة والأصغر حصّة منه من باب الإرث، وكان ثبوت الحبوة في ذلك الشيء مختلفاً فيه، فلا يمكن التعيين حينئذ بالاختيار، وهو ظاهر؛ ولا بالقرعة، إذ لم يثبت من أدلة نفوذ حكم الحاكم وجوب إمضائه واتباعه نفوذ ما تعارض فيه الحكمان المختلفان المتقارنان، إذ نفوذ الحكمين معاً محال، ونفوذ أحدهما لكونه مخالفاً للأصل يحتاج إلى الدليل، وأدلة نفوذ حكم الحاكم غير جارية في كل منهما؛ لوجود المعارض له، وعدم ظهور أدلته في مثل ذلك، بخلاف ما إذا كان أحدهما مقدّماً، فإن حكم المتأخّر باطل، وإذا اشتبه المتقدم والمتأخّر، يرجع إلى القرعة، لأنها لكل أمر مجهول.

لا يقال: الأصل عدم نفوذ مثل ذلك الحكم أيضاً، أي ما اشتبه فيه المتقدم. قلنا: نعم إذا كان مشتبهاً بعد الفحص عنه والرجوع إلى أدلة تعيينه، ومن أدلته القرعة؛ لأنها لكل أمر مجهول، وقولهم: «كل أمر مجهول يتعين بالقرعة»^١ فلا اشتباه هنا، بل هو في حكم المعلوم تعيينه.

لا يقال: نفوذ حكم المتقدم بالقرعة موقوف على جواز القرعة فيه شرعاً، وهو أيضاً فرع نفوذ حكم المتقدم بالقرعة، إذ لو لم ينفذ حكمه يكون العمل به حراماً. لأننا نقول: التوقف الأخير ممنوع، بل جواز القرعة فرع شمول دليل القرعة لهذا المورد أيضاً، وهو متحقق، ودليلها له شامل؛ لصديق المجهول عليه.

وظهر من ذلك: أن هذا الذي ذكر أخيراً من اختصاص العمل بالقرعة وجوباً أو جوازاً، بما إذا لم يكن العمل مخالفاً للأصل، مختص بالقسم الثاني دون

١: تقدّمت الإشارة إلى مصادره في صدر العائدة ص ٦٤٠.

الأول ؛ لصدق المجهول الذي هو موضوع القرعة فيه مطلقاً، فتأمل جداً.
و لا بدّ للفقهاء في هذه الموارد من المهارة التامة، والنظر الدقيق، والله سبحانه
ولي التوفيق.

البحث الخامس

في بيان أنّ القرعة بعد وقوعها وتحققها في موارد الواجبة والجائزة، هل
هي لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها والعدول عنه بعد وقوعها، إما مطلقاً أو
إلاّ برضى المتقارعين، أو جائزة؟.

اعلم أنّ ما كان من القسم الأول، فلا ينبغي الريب في كونها لازمة
لا يجوز التخلف عن مقتضاها بعد وقوعها؛ لدلالة الأخبار المستفيضة المتقدمة
على أنّ ما يستخرج بالقرعة هو الحق، ويخرج بها سهم الحق، وأنه سهم الله، و
سهم الله لا يخيب، وأنّ القرعة حكم الله، وحكم الله لا يخطئ. وكيف يجوز
ترك الحق، وترك سهم الحق، وسهم الله، وحكم الله، والعدول إلى غيره؟.
بل منها ما لا يجوز العدول عن مقتضاها ولو تراضى المتقارعين، كما إذا
كانت الدعوى في الولد.

و أما ما كان من القسم الثاني، فمقتضى الأصل فيه وإن كان عدم
اللزوم إلاّ أنه يمكن أن يقال: إنّ بعد إقراع الحاكم أو من تجوز قرعته وتنفذ
والحكم بمقتضاها، فلا شك في تعلّق حق المحكوم له بما حكم له و صيرورته
حقاً له، فلا يعدل عنه بمقتضى الاستصحاب إلاّ بمجوز للعدول، و
لامجوز له.

والحاصل: أنّ مقتضى الاستصحاب لزومها حينئذ أيضاً، فتكون لازمة.
بل يمكن إثبات أصالة اللزوم بمقتضى الاستصحاب بعد القرعة وقبل حكم
الحاكم أيضاً، إذ لا شك أنّه يحصل من جهة الإقراع و خروج سهم لأحد
المتقارعين أو لكليهما، نوع خصوصية وتعلّق موجبة لوجوب حكم الحاكم أو

جوازه لكل نصيب و سهم لكل شريك من الشركاء، إذ لولاها^١ لم يجرز للحاكم الحكم به له، فيجب استصحاب تلك الخصوصية والتعلق إلى أن يعلم المزيل، فتدبر.

البحث السادس

في بيان كيفية القرعة

اعلم أن القرعة مأخوذة من قارعة القلوب، أي: ما يخوفها؛ لأن قلب كل من المتقارعين في الشدة والخافة حتى يخرج سهمه. أو من القرع، بمعنى الضرب، حيث إنه يضرب بالعلامة على الحصّة^٢.

وفي عرف التشريعة: عبارة عن العمل المعهود.

والظاهر - كما صرح به جماعة من الفقهاء^٣ - عدم انحصارها في أمر مخصوص. ولذا ورد في الكتاب والسنة بالأقلام، كما في الآية الثانية^٤: كانوا يلقون الأقلام بالنهر، فمن علا سهمه - أي ارتفع - كان له الحظ. وبالكتابة على السهم، كما ورد في الرواية الثانية والعشرين، والرواية الثالثة والعشرين^٥. و بخواتيم الحاكم والقوم، كما في الرواية الحادية عشر^٦. و بخواتيم الشركاء، كما في الثانية عشر^٧. وبالكتابة على الرقاع، وبالبعرة والنوى، كما في الروايات الأخيرة^٨.

١: أي الخصوصية.

٢: مجمع البحرين ٤: ٣٧٧.

٣: أنظر القواعد والفوائد ٢: ٢٣، ١٨٣، وعناوين الأصول للمراغي: ١٢٠.

٤: آل عمران ٣: ٤٤، قوله تعالى: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾.

٥: المتقدمتين في ص ٦٤٦ و ٦٤٧، وهما صحيحتا فضيل.

٦: المتقدمة في ص ٦٤٣، وهي رواية أبي بصير.

٧: المتقدمة في ص ٦٤٤، وهي رواية أصيبغ بن نباته.

٨: المتقدمة في ص ٦٥١، الحديثان ٤٤، ٤٥.

والمنداول بين الفقهاء : الإقراع بالكتابة على الرقاع ، فيأخذون الرقاع بعدد الشركاء أو بعدد السهام بالطريقتين المعروفين .

والكل جائز ؛ لصدق القرعة عرفاً ، وأصالة عدم اشتراط نوع خاص ، وإن كان الأولى الاقتصار على ما ورد في الروايات ، بل على ما تداول عند الفقهاء .
و يستحب الدعاء لإراءة الحق بمطلق الدعاء ، كما في الرواية الرابعة والعشرين^١ .

والأفضل الدعاء بالمأثور في إحدى الروايات المتقدمة ، وهي وإن كانت واردة في مورد كان المطلوب تمييز الحق المتعين واقعاً ، ولكن الظاهر عدم اختصاصه به .

ثم تفصيل هذه المطالب يُطلَب في الموارد الجزئية من الكتب الفقهية ، والله العالم .

عائدة (٦٣) في بيان الإجماع

اعلم أنّ المذكور في عبارات أصحابنا المتأخرين - رضوان الله عليهم - أنّ الإجماع المحقق المعتبر عند الفرقة المحقة الناجية - كثّرهم الله تعالى - يطلق على معان ثلاثة:

الأول: اتفاق جميع علماء الأمة، أو علماء الإمامية، الذين منهم إمام العصر عليه السلام، إما مطلقاً أو في عصر، على أمر.

و ذلك هو المراد من الإجماع عند أكثر قدماء أصحابنا، منهم الشيخ المفيد، قال في تذكرة الأصول، على ما ذكره الكراجكي في مختصره، بعد حصر أصول الأحكام في الكتاب والسنة النبوية والإمامية: وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم. فإذا ثبت أنها كلّها على قول، فلا شبهة في أنّ ذلك القول هو قول المعصوم؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنها مجمعة باطلاً^١.

وقال في أول كتاب المقالات على ما حكى عنه: إجماع الأمة حجة؛

لتضمنه قول الحجة^١.

و منهم السيد الأجل المرتضى، قال في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل: فإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم^٢.

وقال في الذريعة: قولنا: الإجماع: إما يكون واقعاً على الأمة، أو على المؤمنين، أو على العلماء، فيما يراعى فيه إجماعهم، وعلى كل الأقسام لا بد أن يكون قول الإمام المعصوم داخلياً فيه؛ لأنه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء^٣.

وقال في المسائل الرسية: فإذا قيل لنا: فلعل الإمام - لأنكم لاتعرفونه بعينه - يخالف علماء الإمامية فيما اتفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الإمامية الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة، وهل الإمام إلا أحد علماء الإمامية؟^٤.

وقال في المسائل الموصليات الثالثة: وهنا طريق آخر يوصل به إلى العلم بالحق والصحيح في أحكام الشريعة عند فقد ظهور الإمام وتميز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقة؛ إذ قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها غير خارج عنها، فإذا اجتمعوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة؛ لأن قول الإمام، الذي هو الحجة، في جملة أقوالها، وكأن الإمام قائله^٥. وقال نحواً منه في المسائل الحلبيات^٦.

وقال في المسائل التبانيات: إذا كان الإمام أحد العلماء بل سيدهم، فقله

١: أوائل المقالات: ١٢١، القول في الإجماع.

٢: المسائل التبانيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٥.

٣: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٥.

٤: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٨.

٥: المسائل الموصليات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٥.

٦: نقله عنه في كشف القناع: ١٢٨.

في جملة أقوال العلماء ، فإذا علمنا في قول من الأقوال أنه مذهب لكل عالم من الإمامية ، فلا بدّ من أن يكون الإمام داخلاً في هذه الجملة ، كما لا بدّ من أن يكون كل عالم إمامي - وإن لم يكن إماماً - داخلاً في الجملة^١ .

و منهم السيد الشريف الرّسّي الذي هو السائل من السيد المرتضى ، قال فيما سأله من السيد : إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعية إجماع علماء الفرقة المحقة ، لكون الإمام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ واحداً من علمائهم^٢ . إلى آخر ما قال .

و منهم الشيخ الجليل أبو جعفر الطوسي ، قال في العدة : فمتى اجتمعت الأمة على قول ، فلا بدّ من كونه حجة لدخول الإمام المعصوم في جملتها . و متى قيل : جاز أن يكون قول الإمام منفرداً عن إجماعهم . قلنا : متى فرضنا انفراد الإمام عن الإجماع ، فإنّ ذلك لا يكون إجماعاً^٣ .

و قال في كتاب الغيبة : فإن قيل : إذا كان الإجماع عندكم إنما يكون حجة لكون المعصوم فيه ، فمن أين تعلمون أنّ قوله داخل في جملة أقوال الأمة ؟ و بهذا جاز أن يكون قوله منفرداً عنهم ، فلا تثقون بالإجماع .

قلنا : المعصوم إذا كان من جملة علماء الأمة ، فلا بدّ من أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال العلماء .

إلى أن قال : فإذا اعتبرنا أقوال الأمة ، و وجدنا بعض العلماء يخالف فيه ، فإن كتماناً نعرفه و نعرف مولده و منشأه ، لم نعتدّ بقوله ؛ لعلمنا أنّه ليس بإمام ، وإن شككنا في نسبه ، لم تكن المسألة إجماعاً^٤ .

و منهم السيد ابن زهرة الحلبي ، قال في أصول الغنية : فإن قيل : كيف

١ : المسائل التباينات (رسائل الشريف المرتضى) ١ : ١٨ .

٢ : المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٣٦٦ .

٣ : عدة الأصول ٢ : ٢٣٢ .

٤ : الغيبة : ١٨ .

يمكنكم القطع على أن قول الإمام الغائب في جملة أقوال الإمامية مع عدم تمييزه و عدم معرفته مع استتاره و غيبته؟ .

قلنا: قد بينا فيما مضى أن إمام الزمان عندنا موجود العين فينا، و بين أظهرنا، نلقاه و يلقانا، و إن كنا لا نعرفه بعينه و لا نميزه عن غيره، و معنى قولنا إنه غائب: أنه مجهول العين، غير متميز الشخص، و لا نريد بذكر الغيبة أنه بحيث لا يرى شخصه و لا يسمع كلامه، و ما منزلته عندنا في حالة الغيبة إلا منزلة كل من لا نعرفه بنسبه من جملة الإمامية. و إذا كنا نعرف إجماع المسلمين على المذهب الواحد و نقطع عليه، و أكثرهم لا نعرفه و لا نلقاه و لا نشاهده، فما المنكر من معرفة إجماع الإمامية و الإمام من جملتهم على مذهب بعينه؟ و هل الإمام من جملة الإمامية إلا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين؟^١.

و منهم الشيخ سديد الدين محمود الحمصي، قال في التعليق العراقي: إن الحجة هو الإجماع المشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج إلى العلم بتعيينه.

إلى أن قال: الاستدلال بالإجماع لا يصح إلا إذا علم قطعاً إجماع جميع علماء الإمامية على الحكم من غير استثناء أحد منهم، إلا من كان معلوم النسب و كان غير الإمام، فلا يضر خروجه^٢.

و منهم الشيخ محمد بن إدريس الحلبي، قال في السرائر: وجه كون الإجماع حجة عندنا، دخول قول المعصوم عن الخطأ في الحكم بين القائلين بذلك، فإذا علمنا في جماعة قائلين بقول، أن المعصوم ليس هو في جملتهم، لا نقطع على

١: الغيبة (الجوامع الفقهية): ٤٧٨، ولكن ليس فيها من قوله: فما المنكر - إلى - من جملة المسلمين. ونقله في كشف القناع: ٩٢-٩٣ كما في المتن.

٢: نقله عنه في كشف القناع: ٩٤. و التعليق العراقي في الكلام، فرغ منه في التاسع من شهر جمادي الأولى سنة ٥٨١. يعرف بالعراقي، لأنه آلف بالعراق في بلدة الحلة بالتماس علمائها، واسمه «النفذ من التقليد». راجع: الذريعة ٤: ٢٢٢، و ٢٣: ١٥١.

صحة قولهم إلا بدليل غير قولهم . وإذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه ، لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع .

إلى أن قال : وبما ذكرناه يستدل المحصل من أصحابنا على المسألة بالإجماع ، وإن كان فيها خلاف بين من بعض أصحابنا المعروفين بالأسامي والأنساب^١ .

ومنهم الشيخ أبو الصلاح الحلبي ، قال في الكافي : وإجماع العلماء من الإمامية يقتضي دخول الحجة المعصوم في جملتهم ؛ لكونه واحداً منهم دون من عداهم^٢ .

وقال في كتاب تقريب المعارف : وليس لأحد أن يقول : استدلالكم هذا مبنيّ على الإجماع وأنتم لا تجعلونه حجة ، لأننا بحمد الله لا نخالف في كون الإجماع حجة ، وإنما نمنع من خالفنا من إثبات حجّيته من الطرق التي يدعيها ، والخلاف في ذلك المذهب لا يقتضي إنكاره ، فكيف يظنّ بنا ذلك مع العلم بإثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الإسلامية .

إلى أن قال : فإنّ اعتبارنا دخول المعصوم في الإجماع كاعتبارهم دخول كل عالم في كل إجماع^٣ .

ومنهم الشيخ قطب الدين الراوندي ، قال في فقه القرآن : في إجماع هذه الطائفة حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ فيه^٤ .

وقال في موضع آخر منه : إنما قلنا إنّ إجماعهم حجة ؛ لأنّ في إجماعهم قول الإمام^٥ .

١ : السرائر ٢ : ٥٢٩ .

٢ : الكافي في الفقه : ٥٠٧ .

٣ : تقريب المعارف : ١١٨ .

٤ : فقه القرآن ١ : ٤ .

٥ : فقه القرآن ٢ : ٩٣ .

و منهم الشهيد، قال في الذكرى : وجدوا- أي الإجماع- لامع تعيين المعصوم، فإنه يعلم به دخوله . والطريق إلى معرفة دخوله : أن يعلم إطباق الإمامية على مسألة^١ .

إلى غير ذلك من متقدمي الأصحاب و متأخريهم ممن يطول المقال بذكر كلماتهم، بل لعلَّه الإجماع عند جميع القدماء .

و لا يخفى أنَّ بناء هذه الطريقة على دخول الإمام الغائب في المجمعين، والعلم بوفاقه لهم في زمان الغيبة، بناءً على ما صرَّحوا به من كونه كأحد العلماء يلقاهاهم ويلقونه، و يختلط معهم، و يتردد فيهم، و يراهم و يرونه، إلَّا أنَّهم لا يعرفونه بنسبه، فلا فرق بينه و بين سائر العلماء إلَّا في ذلك .

فإذا أمكن العلم باتِّفاق جميع علماء عصر غير الإمام، يمكن العلم باتِّفاق جميعهم حتى الإمام أيضاً؛ لأنه أيضاً كواحد منهم .

و يدل على أنَّ ذلك مرادهم من دخول الإمام في المجمعين : اشتراط وجود مجهول النسب و عدم قدح خلاف معروف النسب، و قولهم كثيراً في مقام الاستدلال بالإجماع مع وجود مخالف : إنه انقطع خلافه و انعقد الإجماع بعده، أو قبله و بعده، و غير ذلك .

و يدل عليه أيضاً قول السيد- المتقدم- عن المسائل الرسيّة : لأنكم لا تعرفونه بعينه^٢ . و قوله في المسائل الموصليّة : عند فقد ظهور الإمام . و قوله : و إن كان غير متميّز الشخص^٣ .

و قول الشيخ- المتقدم- في كتاب الغيبة : فإن كنّا نعرفه و نعرف مولده و منشأه لم نعتدّ بقوله ؛ لعلمنا بأنه ليس بإمام^٤ .

١ : الذكرى : ٤ .

٢ : المسائل الرسيّة (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٣٦٨ .

٣ : المسائل الموصليّة (رسائل الشريف المرتضى) ١ : ٢٠٥ .

٤ : الغيبة : ١٨ .

و قول ابن زهرة- المتقدم-: على أن قول الإمام الغائب في جملة أقوال الإمامية^١. بل كلامه المتقدم إلى آخره صريح في ذلك. وكذا كلام الحمصي، والحلي^٢.

و قول الحلبي- المتقدم- في التقريب: مع العلم بإثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الإسلامية^٣.

و قول المحقق في المعارج، قال: وثالثها: أن يفترقوا فرقتين ويعلم أن الإمام ليس في إحدهما، ويجهل الأخرى، فيتعين الحق مع المجهولة^٤.

و قال فيه أيضاً: وإن علم أن لا مخالف ثبت الإجماع قطعاً، وإن علم المخالف وتعين باسمه ونسبه، كان الحق في خلافه. وإن جهل نسبه، قدح ذلك في الإجماع؛ لجواز أن يكون هو المعصوم^٥.

و قول الشهيد في الذكرى، قال: والطريق إلى معرفة دخوله: أن يعلم إطباق الإمامية على مسألة معينة، أو قول جماعة فيهم من لا يعلم نسبه، بخلاف قول من يعلم نسبه، فلو انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالأولى التخيير.

ثم أورد: بأنه يجوز في كل واحد من علماء الأمة المجهول النسب أن يكون هو الإمام، فلم خصصتم بالإمامية؟

و أجاب: بأنه لما قام البرهان العقلي والنقلي على تضليل من خالف أصول الطائفة، امتنع كون الإمام منهم^٦.

و قول صاحب المعالم، حيث قال في الإجماع: ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم أصله ونسبه في جملتهم؛ إذ مع علم أصل الكل ونسبهم

١: الغيبة (الجوامع الفقهية): ٤٧٨.

٢: السرائر ٢: ٥٢٩.

٣: تقريب المعارف: ١١٨.

٤: لم نعثر عليه في المعارج، ولكن وجدناه بنصه في المعتبر ١: ٣١.

٥: معارج الأصول: ١٣٢.

٦: الذكرى: ٤.

يقطع بخروجه عنهم .

إلى أن قال : لا سبيل إلى العلم بقول الإمام ، كيف ؟ و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم ، وهذا مما يقطع بانتفائه^١ . إلى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في ذلك .

ولذا عنون بعض العلماء هذا الطريق بقوله : الطريق الأول أن يعلم قول الإمام الغائب عليه السلام من وجود مجهول النسب في المجمعين . وقال : هذا الطريق هو الطريق الذي اشتهر بين الأصحاب في كتب الأصول والفروع ، و عليه تعويل جماعة من محققهم^٢ .

ولذا ردّ هذا الطريق بعض آخر : بأن وجود قول لغير معلوم بحيث يعلم انحصاره في الإمام الغائب متميزاً ، أو مختلطاً بأقوال آخر معلومة لمجهولين ، من المحالات العادية ، ولا سبيل لأحد إليه في مسألة واحدة فضلاً عن مسائل كثيرة^٣ .

ورده آخر : بأنه لو بنيت الإجماعات المتداولة على ذلك ، لزم أن تكون أقوال الإمام في حال غيبته أكثر دوراناً بين الناس من أكثر من عداه في حال الظهور ، و لزم أنه لا ينبغي حيث ردّ الأقوال المجهولة القائل بالشذوذ و جهالة القائل كما هو المعروف بينهم ، بل ينبغي أشدية الاعتناء بها ، بل يستلزم المصير إليها بعد ملاحظة ضعف أدلة سائر الأقوال^٤ .

ورده ثالث : بأن الإمام معلوم الاسم والنسب ، لكنه غير معلوم الشخص والمذهب ، فلا معنى على هذا الوجه لاعتبار جهالة الاسم والنسب . و بأن الإمام إذا كان غائباً و لم يعلم مكانه هل هو في شرق أو غرب ، برّ أو بحر ، سهل أو

١ : معالم الأصول : ١٧٥-١٧٦ .

٢ ، ٣ ، ٤ : لم نعثر على قائل لهذه الأقوال ، ولكن نقلها في كشف القناع أيضاً : ٩٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، فراجع .

جبل ، مخالط للناس أو منفرد عنهم ، ولم تجر العادة بذكر أقواله في زمن الغيبة على طول المدة ، فجعله كأحد العلماء ودعوى العلم بقوله ، مجازفة فاسدة^١ .

و صرّح بما ذكر أيضاً الشريف الرسي بعد ما تقدّم نقله في سؤاله عن السيد المرتضى ، فقال بعد ما تقدّم : و وجوب هذه القضية يوجب أحد أمور ، كل منها لا يمكن القول به : إما كون فتيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه خارجة عن إجماع العلماء الإمامية ، وهذا يمنع الثقة بالإجماع . أو كون فتياه داخلية فيهم ، فهذا يوجب تعيينه ، وهذا متعذر الآن مع غيبته^٢ .

و صرّح به السيد أيضاً في بعض ما أورده على نفسه ، حيث قال : أتجوزون أن يكون في جملة الإمامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل ، لم ينته إليكم خبره ؛ لأنه ما اشتهر كاشتهار غيره ، ولا له مصنّفات سارت و اشتهرت ؟ فإن أجزتم ذلك ، فلعلّ الإمام هو ذلك العالم وإن منعت من كون عالم من علمائهم يخفى خبر خلافه لهم في بعض المذاهب ، فقد كابرتم^٣ . انتهى .

و اعلم أنّ مرادنا مما ذكرنا : أنّ مبنى هذه الطريقة على دخول الإمام الغائب في جملة المجمعين في الإجماعات المنعقدة في زمان الغيبة .

و أما في زمان الحضور ، فالمراد دخول إمام الزمان الحاضر في كل زمان ، لا أنّ هذه الطريقة منحصرة بإجماع زمان الغيبة و دخول الإمام الغائب فقط ، كما يظهر من بعض . و لذا ترى جمعاً ممن تقدّم ردّ تلك الطريقة في زمان الغيبة و قبلها في الحضور^٤ .

والثاني^٥ : إجماع علماء الرعية على أمر .

١ : لم نعر على قائله ، ونقله في كشف القناع : ١٠٣ .

٢ : المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٣٦٦ .

٣ : المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٣٦٩ .

٤ : أنظر كشف القناع : ١٠٢ .

٥ : في «هـ» زيادة : طريقة وجوب الردع .

قال بعض المتأخرين : عَلِمْنَا بدخول قول المعصوم في الإجماع من جهة أنّ الروايات الكثيرة دلّت على أنّ الإمام يجب عليه ردّ الأئمة لو اتفقوا على البدعة ، وإبطال قول المبطلين ، وإخراج ما أدخل في الدين ، فإذا لم يُظهر خلافهم علمنا أنّ اتّفاقهم حق ، وأنه راض ، فدلّ الإجماع على رضاه^١ . انتهى .
دلّ قوله : فدلّ الإجماع على رضاه ، أنّ الإجماع أمر وراء رضى الإمام ، بل هو كاشف عنه ، وأنه اتّفاق علماء الرعية .

واشتهرت نسبة ذلك الوجه إلى الشيخ الطوسي ، وهي ليست كذلك ، فإنه قد مرّ كلامه من العدة و كتاب الغيبة ، المصرّح بأنه يشترط في تحقق الإجماع دخول الإمام في المجمعين ، وأنه إذا كان خارجاً عنهم لم يكن إجماعاً^٢ .
وقد مرّ أيضاً من كتاب الغيبة ، وذكر في مواضع من العدة أيضاً : اشتراط وجود مجهول النسب ، وعدم قرح مخالفة معلوم النسب^٣ . وذلك لا يتأتّى على الوجه الثاني ، كما لا يخفى .

نعم يظهر من بعض كلماته في العدة وغيره : أنه إذا لم يردع الإمام الرعية عن القول في المسألة ، سواء كان اتّفاقياً أو خلافاً ، تعلم صحته مع الاتفاق ، والتخير مع الاختلاف^٤ .

ولكن لا دلالة في ذلك على كونه إجماعاً عنده ، كما بيّنا ذلك في كتاب مناهج الأحكام^٥ ، وفي شرحنا على تجريد الأصول .

وأما قول الشيخ في جملة من عباراته في العدة وغيره : من أنه لولا قولنا بوجوب الردع على الإمام ، لما صح لنا الاستدلال بإجماع الفرقة ؛ إذ لا يعلم

١ : القائل هو المولى محمد صالح السروي المازندراني في حاشية معالم الأصول : ١٧٥ .

٢ : تقدّم في ص : ٦٧٣ .

٣ : تقدّم كلام الغيبة في ص ٦٧٣ ، وانظر عدة الأصول ٢ : ٢٤٦ .

٤ : عدة الأصول ٢ : ٢٤٦ .

٥ : مناهج الاحكام : ١٩٣ ، الفصل الثالث في حجية الإجماع .

دخول قول الإمام ورضاه إلا بذلك^١.

فلا دلالة فيه على أن مراده من الإجماع هو إجماع الرعية، وأنّ طريقته في الإجماع غير الطريقة الأولى؛ لأنه يريد بذلك طريق معرفة الإجماع، فالإجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم الإمام، ولكن يقول: بأنّ معرفة دخول الإمام إنما هو بوجوب الردع عن الباطل عليه.

كما أنّ السيد أيضاً يقول: بأنّ الإجماع هو اتفاق الكلّ، ولكنه يثبت دخول الإمام فيهم بطريق آخر.

بل كان السيد أولاً أيضاً يقول بذلك ثم رجع عنه، كما يظهر من كلام الشيخ في العدة، وكتاب الغيبة، وغيرهما^٢.

ويظهر ارتضاء هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسيات^٣. بل كانت هذه طريقة جمع من المشايخ المتقدّمين على السيد، كما صرح به الشريف الرسي فيما سأل عن السيد، حيث قال بعد ما نقلناه عنه أخيراً في تعداد وجوه العلم بدخول الإمام في المجمعين: أو يقال: إنّ في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا، فهذه طريقة المتقدّمين من شيوخنا، وقد رغبتنا عنها، وضرّحنا بخلافها؛ لأنّ فيها الاعتراف بأنّ الإمساك يدلّ على الرضا مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب^٤. انتهى.

وبالجملة، فمراد الشيخ من الإجماع هو بعينه مراد السيد، إلّا أنه يخالفه في طريق إدخال الإمام في المجمعين، لا أن يكون يريد بالإجماع إجماع علماء الرعية. وجعل وجه حجّيته رضى الإمام، وإن كان اتفاق علماء الرعية أيضاً حجة عنده من جهة عدم الردع.

١: عدة الأصول ٢: ٢٥٠.

٢: عدة الأصول ٢: ٢٤٧، الغيبة ٦٦، تلخيص الشافي ١: ٩٦.

٣: المسائل الطرابلسيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٣١١.

٤: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٧.

الثالث : إجماع العلماء كلاً أو بعضاً، بحيث يكشف باتفاقهم دخول المعصوم فيهم و كونه من جملتهم، سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء، أو جميع علماء الرعية، أو بعضهم، و سواء كانوا جميعاً معروفين بالنسب أو لا^١. و هذا المعنى هو الذي ذكره أكثر المتأخرين من أصحابنا، و اختاره المحققون من مشايخنا^٢.

و نسبة بعض مشايخنا المحققين إلى معظم المحققين^٣، بل يظهر من بعضهم: أنّ هذه الطريقة هي الطريقة المتداولة بين القدماء و إن لم يصّرّحوا بها، و لأجلها طرحوا أخباراً كثيرة صحيحة مخالفة لما وصل إليهم يدأ بيد من فتاوى الأصحاب^٤.

و لا تحتاج هذه الطريقة إلى إثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان، و لا استكشاف رأي الإمام في غيبته، و لا إلى تقييد حد الإجماع بقولنا (في عصر)، بل قد يكون القيد مخلاً.

بل لا تحتاج هذه الطريقة إلى إثبات دخول المعصوم في المجمعين، بل تكفي موافقة قوله لأقوالهم و إن لم يدخل شخصه فيهم إذا كان في عصرهم، و تكفي في انعقاد الإجماع في زمان الغيبة موافقته لقول أحد الأئمة الماضين.

ثم إنّ أحد هذه المعاني الثلاثة : هي المراد من الإجماع المعروف بين أصحابنا، و قد ذكرناها بتحقيقها و تفصيلها، و بيان صحتها و سقمها، و إمكان ثبوتها و عدمه، و سائر ما يتعلّق بها في كتبنا الأصولية، و ليس مقصودنا هنا التعرّض لأمثال ذلك.

١ : في «ب» ، «هـ» زيادة : ويسمى بطريقة الحدس والوجدان .

٢ : فوائد الأصول : ٨٥ فائدة ٢٣ ، كشف الغطاء : ٣٣ ، رسالة الإجماع للاستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني (مخطوط).

٣ : نسبة الوحيد إلى معظم المحققين في رسالة الإجماع .

٤ : فوائد الأصول : ٨٦ فائدة ٢٣ ، وانظر كشف القناع : ١٦٩ .

ولما كان قد يذكر لبيان معرفة الإجماع وطرق كشف الاتفاق عن قول الإمام ولمرادهم من الإجماع وجوه أخرى، متجاوزة عن الخمسة عشر، فأردنا ذكرها هنا، وبيان نسبتها مع هذه المعاني الثلاثة، وكونها من طرق الإجماع عندهم أم لا، وكونها من الإجماع أم لا، من غير تعرض غالباً لتزييفها أو تصحيحها.

فنقول: إنه قد يذكر في مقام تعداد وجوه الإجماع وطرق الكشف عن قول الحجة المستند إلى اتفاق الأصحاب وجوه:

الأول: إجماع جميع العلماء الذين منهم المعصوم في كل عصر، بحيث يُعلم قول المعصوم في جملة أقوال الغير المعروفين منهم في زمان الغيبة، و يكون الطريق إلى معرفة قوله هو الطريق إلى معرفة أقوال سائر العلماء، من الحدس المقتضي للعلم الإجمالي باتفاق الجميع من جهة الأدلة ونحوها، أو قياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم، أو التضافر والتسامع الوارد من كل جانب وعدم الاختصاص ببعض دون بعض، أو عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق الكل. أو من جملة من هذه الوجوه، أو من جميعها.

وينسب هذا الوجه إلى السيد المرتضى وجمع آخر^١. ويسمى ذلك الطريق والطريقان الآتيان بعده بطريق دخول مجهول النسب.

الثاني: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلا أنه يكون الطريق إلى معرفة قوله وجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف. فيستكشف قول الإمام من اتفاق من عداه من العلماء على حكم وعدم ردعهم عنه، نظراً إلى قاعدة وجوب اللطف.

وتنسب هذه الطريقة إلى الشيخ، حيث استدل في جملة من كلماته على

١: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٧، ونسبه في كشف القناع: ٩١ إلى ظاهر الغنية وجملة من العلماء كالشيخ الطوسي والشيخ سديد الدين الحمصي وغيرهما، وراجع الغنية (الجوامع الفقهية) ٤٧٨.

صحة ما أجمعوا عليه ودخول الإمام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف^١. و قد تبعه على ذلك جمع آخر من القدماء^٢. وقوّاه جملة من مشايخنا المعاصرين^٣.

الثالث: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلا أنه يكون الطريق إلى معرفة قول الإمام وجوب ردعه إياهم عن الاتفاق على الباطل بالأدلة السمعية من^٤ الروايات المتقدم إليها الإشارة.

وقد ينسب ذلك أيضاً إلى الشيخ وجماعة^٥.

الرابع: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلا أنه يكون الطريق إلى معرفة قول الإمام وجوب ردعه عن الباطل بقاعدة التقرير. و ستأتي زيادة بيان لها.

وهذه الطريقة يحتملها كلام أبي الصلاح الحلبي، و ظاهر الشريف الرسي^٦، كما تقدّم نسبتها إلى مشايخنا المتقدمين.

ويشترط في جميع هذه الوجوه الأربعة وجود مجهول النسب في المجمعين، ولا تضر مخالفة معلوم النسب الشاذ، ويكون معنى الإجماع: اتفاق جميع العلماء الذين منهم الإمام المعصوم، و تكون دلالة الإجماع على دخول المعصوم بالدلالة التضمنية، و تكون حجية الإجماع من جهة بعض أجزائه.

الخامس: إجماع جميع علماء الرعية، فلا يكون الإمام من أجزاء الإجماع. ويراد من لفظ الإجماع: اتفاق علماء الرعية، وإنما يكون الإجماع

١: كما في كشف القناع: ٩٣، وقوانين الأصول ١: ٣٤٩، وانظر عدة الأصول ٢: ٢٤٥، وكتاب الغيبة: ١٨.

٢: أنظر على سبيل المثال الكافي لأبي الصلاح: ٥٠٧، الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٨.

٣: منهم الوحيد البهبهاني في رسالة الإجماع (مخطوط)، والسيد بحر العلوم في فوائد الأصول: ٨٦ فائدة ٢٣، وانظر مقاييس الأصول: ٤٩٦.

٤: في «هـ» زيادة: جهة.

٥: كما في قوانين الأصول ١: ٣٥٠.

٦: الكافي في الفقه: ٥٠٦، المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى): ٢: ٣٦٧.

حجة لكشفه عن رضى المعصوم؛ لوجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف.

و تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أيضاً^١، وليس في كلامه ما يدل على كون ذلك إجماعاً وإن جعله حجة، بل الظاهر من كلماته: أن الإجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون الإمام من أجزائهم.

و لا يشترط على هذا الطريق والطريقين المتعقبين له وجود مجهول النسب في المجمعين، و تكون دلالة الإجماع على قول الإمام دلالة التزامية، و تكون حجية الإجماع من جهة لازمه، و يكون معنى^٢ الإجماع: اتفاق علماء الرعية خاصة.

السادس: إجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور، إلا أنه يكون الدليل على رضى المعصوم بما أجمعوا عليه، الأدلة السمعية من الروايات الكثيرة، كما مرّت إليه الإشارة.

و هذه الطريقة مما ارتضاها بعض علمائنا المتأخرين كما مر^٣.

السابع: إجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور، إلا أنه يكون الدليل على رضى المعصوم بما أجمعوا عليه تقرير المعصوم، أي: يستكشف رأي الإمام على هذه الطريقة من جهة دلالة التقرير الناشئة عن الإمساك عن النكير على إصابة المجمعين. فإنّ تقرير المعصوم حجة إذا كانت الشيعة بمرأى من الإمام الغائب و مسمع منه، يراهم و يلقاهم، معروضةً عليه أعمالهم، منكشفةً لديه أحوالهم، متمكناً من إنكار باطلهم على عالمهم و جاهلهم.

فحينئذ يكون عدم ردّه عليهم ما اتفقوا عليه تقريراً لهم عليه، و هو حجة؛ لأنّ إنكار المنكر و النهي عنه - كتعليم الواجب والأمر به - واجب على كل أحد. و هذا الوجه مما ذكره بعض سادة مشايخنا المحققين، و عزّاه أيضاً إلى

١: كما في كشف القناع: ١١٥.

٢: في «ج»، «ح»: و يكون مقتضى.

٣: مر في صفحة: ٦٨٤ في الهامش ٣.

بعض المتأخرين .

وقد شيدّه شيخنا المذكور وقال : إنّ تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير . ولا تمنع منه الغيبة مع علمه بالحال والتمكن من الرد ، فإنه وإن غاب عنا إلا أنه بين أظهرنا ، نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا ، وإن كنا لانعرفه بعينه ، فإنه يعرفنا ويرعانا ويطلع على أحوالنا وتعرض عليه أعمالنا .

قال : ولا يلزم من ذلك وجوب الإنكار مع الاختلاف ؛ لوجوده من الحق ، و لوجوبه في شأن العصاة ؛ لجواز الاكتفاء فيه بوضوح الحق^١ .

ثم إنه قد أشرنا في كتاب المناهج إلى عدم تمامية هذه الطريقة لوجوه^٢ . وأيضاً دلالة التقرير إنما هي لو علمنا فائدة في الإنكار على من صدر منه المنكر ، ولا يكون صدوره منه مستنداً إلى ما لا ينبجج^٣ الإنكار معه ، وعدم رجوعه قبل الإنكار ، وعدم تقدّم الإنكار من غيره خصوصاً أو عموماً ، وعدم حصوله من الإمام بالنسبة إلى أحد من المجمعين ولو خفياً ، وعدم تقية ولا خوف .

و أيضاً يلزم تساوي دلالته في صورتَي الاتفاق والاختلاف . والقول باكتفائه عند الاختلاف بإنكار الحق ، فمع أنه يفيد لو فرض وجود الحق دائماً بين المختلفين^٤ ، إنما يفيد مع علم المخطئ بكون الحق محقاً . على أنّ المختلفين قد لا يقف بعضهم على قول بعض ، وإنما حكم كل بما أدّى إليه نظره ، و حدث لذلك^٥ الاختلاف على سبيل الاتفاق ، وعلمه غير المختلفين .

١ : فوائد الأصول : ٨٥ فائدة ٢٣ ، واختار هذا الوجه صاحب كشف القناع فيه : ١٦٤ ، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٤٩٧ .

٢ : مناهج الأحكام ، الفصل الثالث في بحث الإجماع : ص ١٩٢ - ١٩٣ .

٣ : في «هـ» : لا يمنع . وينجع معناه : ينفع - انظر المصباح المنير : ٥٩٤ . والمراد من مجموع الجملة : هو عدم كون فعل المنكر لعلّه لا ينفع معها الإنكار ، كما إذا كان صدوره منه لتجرّبه وعصيانه ، أو أنّ فعله لعلّه تمنع من الإنكار ، كما إذا كانت العلة هي ظلم الناس وتسبيهم اختفاء المعصوم .

٤ : فرجاً يكون المختلفون جميعهم مخالفين للحق .

٥ : أي : لأجل ذلك .

و ربما يقف المحق على قول المخطئ دون العكس .

و ربما لا يجمعهما عصر واحد .

و أيضاً لا يعلم أن اطلاع الإمام على رأي كل مجتهد في كل قطر من أقطار العالم في عصر ، واقع بهذا العلم المتعارف الذي هو مناط التكليف بالنهي عن المنكر ؛ و أن نهي^١ بهذا الطريق كاف في حصول التكليف ، فلا يمكن إثبات وجوبه أصلاً .

و أيضاً كون ما أدى إليه نظر المجتهد بعد استعماله القواعد المقررة المصححة عنده في الاجتهاد منكراً ، ممنوع جداً ، إلى غير ذلك .

الثامن : إجماع جمع من العلماء مطلقاً ، كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم فيهم و وفاقه لهم ، بأن يعلم من جهة اتفاقهم اتفاق الإمام معهم و دخوله فيهم ، و يسمى بطريقة التبعية و المتبوعة .

و محصله : أن يستكشف عادة و حدساً دخول الإمام - لكونه المتبوع المطاع - من جهة اتفاق^٢ الأصحاب و الأتباع .

و تقريره أن يقال : هذا ما ذهب إليه جميع علماء الرعية ، أو أكثرهم ، أو كثير منهم ممن طريقتهم أن يصدروا عن رأي أحد من أئمتهم و رؤسائهم ، و يمتنع عليهم عادة الخطأ في مثل ذلك ، و كل ما كان كذلك فهو مذهب أحد أئمتهم و رؤسائهم ، فهذا كذلك .

و مبنى الكشف على ذلك : على مزيد التبّع و التطلّع و التظافر و التسامع إلى أن يصل^٣ إلى أصحاب الأئمة ثم إليهم ، بحيث يعلم يقيناً أنهم الأصل و المرجع فيما أجمعوا عليه .

التاسع : إجماع جمع من العلماء على النحو المذكور ، أي إجماع جمع

١ : أي : و لا يعلم أن نهي .

٢ : في «ح» : إلحاق .

٣ : في «ح» ، «هـ» : يتصل .

كاشف اتفاقهم عن وجود الحجة العلمية القاطعة للعدر، الموافقة لرأي الحجة عادةً، فيقال: إنَّ اتفاق العلماء الثقات الأعلام على حكم من الأحكام-مع كونهم من الأزكياء الأتقياء، أرباب النفوس القدسية، الباذلين جهدهم طول دهرهم في تحصيل المسائل الدينية و معرفة الأحكام الشرعية، مع شدة اختلافهم في الأصول والفروع، و تباين أنظارهم و أطوارهم في إدراكها واستنباطها، و كثرة تجديدهم النظر فيها، و ادّعاء كثير منهم عدم العمل إلّا بما يوجب العلم واليقين، و قرب عهد قدمائهم بأئمتهم و أصحابهم الآخذين أحكامهم منهم، و زيادة اطلاعهم على الأخبار-يوجب القطع بحكم العادة و الحدس بأنه حكم الله المأخوذ من الحجج، أو مستنبط من الأدلة القطعية الموافقة لرأيهم.

و أنه ما دعاهم إلى الإجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف والنزاع إلّا ببلوغ الحكم و دليله من الظهور بحيث لا يقبل الارتياح.

و قد تُستتم هذه الطريقة بنظير ما يقال في الخبر المتواتر: من حصول الظن من كل واحد واحد إلى أن ينتهي إلى القطع من تراكم الظنون و اجتماعها. و لا يخفى أنّ هذه الطريقة بعينها الطريقة السابقة عليها، إلّا أنّ مبنى السابقة على إدخال المعصوم أو قوله في أقوال المجمعين، و مبنى هذه الطريقة على أصول الحجة القاطعة.

و هذا هو مراد من فرق بينهما، بأنّ مبنى هذه الطريقة على حكم الحدس والعادة بسبب شدة الاهتمام و مزيد الفضل والورع و تباين الأنظار، و مبنى السابقة على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الأخذ و تناول و اقتضاء التابعة والمتبوعة إلى أن يصل إلى صاحب الشرع.

و لذا يقال في تقرير الأولى: إنّ حصول العلم باتفاق الطبقة الأولى طريق إلى حصوله بالنسبة إلى الثانية، و هكذا إلى أن يصل إلينا بتلقّي المتأخر من المتقدّم، و وصوله من كل طبقة إلى ما بعدها، و أخذ اللاحق يدأيد و خلفاً عن سلف.

و لا يخفى أن كلاً من البناءين يحتاج في إفادة العلم إلى ضم الآخر ، فالطريق الأول حقيقته مركبة من الجميع ، و لا يصير بتفكيك بعض معاضداته عن بعض طرقاً متعددة .

العاشر : الإجماع على النحو السابق ، إلا أنه لا يعتبر على هذا استكشاف حجة قطعية و علمية واقعية . و لأجل ذلك قيل : تسلم هذه الطريقة من بعض ما يخدش به السابقة ، و تكون أقرب إلى الحصول و القبول منها .

و هو أن يقال على وتيرة ما سبق في السابقة : إن اتفاقهم يكشف عن وجود مأخذ معتبر و مدرك مقبول ، سالم عن معارض يُعتدّ به ، بحيث لو وقفنا عليه كما وقف عليه المجمعون ، لحكمنا بما حكموا به و لم نتخطأ إلى غيره .

فهذه أيضاً كالسابقة ، و بيان لوجه الكشف عن قول الحجة ، إلا أن في السابقة يكشف عن قوله الواقعي العلمي ، و في هذه عن الدليل المقبول ظاهراً ، فلا يكون الإجماع حينئذ كاشفاً عن الحكم الواقعي .

الحادي عشر : الإجماع على النحو السابق ، إلا أنه يشترط في حصول الكشف كون ذلك الجمع من العلماء جمعاً مخصوصاً .

و محصله : أن يستكشف وجود نص قاطع أو دلالة قطعية من اتفاق جماعة من فضلاء أصحاب الأئمة و أضرابهم ممن لا يعتمد إلا على النص القطعي - كزرارة و ابن مسلم و أضرابهما ، أو الصدوقين ، و من يحذو حذوهما - على الحكم بشيء ، و لم يظهر فيه نص عندنا ، أو الإفتاء برواية لم تثبت صحتها ، أو ثبت ضعف سندها المعلوم لنا ، أو ترجيح رواية أخرى لم يظهر لنا وجه رجحانها عليها .

فإن اتفاقهم إذا سلم من خلاف يعادله ، يكشف عادة عن وجود نص قاطع بلغهم و خفي عنا ، أو وقوفهم على ما يوجب صحة الرواية ، أو عن ترجيح لإحدى الروائيتين .

و قيل : اعتمد على ذلك الوجه الشريف أبو الحسن العاملي النجفي في

الفوائد الغروية^١، و نسب أيضاً إلى صاحب الوافية و شارحها^٢.
و اعتمده المحدث الاسترآبادي في الفوائد المدنية، قال: اعلم أنّ جمعاً من
الأصحاب أطلقوا لفظ الإجماع على معنيين آخرين:

الأول: اتفاق جمع من قدمائنا الأخباريين على الإفتاء برواية و ترك الإفتاء
برواية واردة بخلافها. والإجماع بهذا المعنى معتبر عندي؛ لأنه قرينة على ورود
ما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب الثقة، و قد وقع التصريح بهذا المعنى و
بكونه معتبراً في مقبولة عمر بن حنظلة، لكنّ الاعتماد على الخبر المحفوف
بقبولهم، لا على اتفاق ظنونهم.

الثاني: إفتاء جمع من الأخباريين - كالصدوق، والكليني،
والشيخ الطوسي - على حكم لم يظهر فيه نص عندنا، و لا خلاف يعادله. و هذا
أيضاً معتبر عندي؛ لأنه فيه دلالة قطعية عادية على وصول نص إليهم، يقطع
بذلك اللبيب المطلع على أحوالهم^٣. انتهى.

و لا يخفى أنّ القسم الأول من هذه أيضاً بعينها هي الطريقة السابقة، إلّا
أنّ المعتمد على تلك الطريقة يخصص الجمع الكاشف اجتماعهم بجمع خاص.
و ظاهر أنّ مجرد ذلك لا يجعلها طريقة على حدة؛ إذ لا شك في أنّه لا بدّ
للجماعة الكاشف اتفاقهم من خصوصية، تختلف تلك الخصوصية باختلاف
الأحداث والأنظار.

و أما القسم الثاني فهو في الحقيقة ليس من أدلة الحكم، بل من شواهد
صحة الخبر أو رجحانه، فهو خارج عن محط الكلام، فهو من القرائن لا اعتبار

١: الفوائد الغروية (مخطوط)، تعرض في المقصد الثاني من الفائدة الثامنة في الإجماع.

٢: الوافية: ١٥٣. وشرح الوافية للسيد صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي الغروي وهو
مخطوط، تعرض للبحث في بحث الإجماع.

٣: الفوائد المدنية: ١٣٤.

٤: في «ب»، «هـ»: «أ»، «ج»، «د»: «ع».

الخبر و لا كشف فيه عن قول المعصوم ، و لو جعل كاشفاً عنه - كما يظهر من كلام الاسترآبادي - فيرجع أيضاً إلى الطريقة السابقة ، كما لا يخفى .

الثاني عشر : الطريق العاشر ، إلا أن في العاشر كان يُعلم اتفاق العلماء الكاشف من التسع والتظارف والفحص عن كلماتهم ، و يعلم هنا من سيرة الناس ، أو يعلم نفس قول الإمام من السيرة .

و محصله : أن يستكشف قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الأمة أو الإمامية في الأعصار والأمصار .

والمراد منها : عمل الناس من غير اشتراط كونهم من العلماء ، و لذا قيل : إنها تكشف عن إجماع العلماء الكاشف عن قول الحجة ، أو تكشف عن قول أو فعل أو تقرير من النبي أو أحد الأئمة عليهم السلام .

قيل : و على هذا مبنى السيرة التي تداول الاستناد إليها في كتب الاستدلال . و وجه عدم جعلها دليلاً مستقلاً في الأصول ، أنها إن اقترنت مع إجماع العلماء ، فيستغنى به عنها . و إن اقترنت مع خلاف منهم أو وجود نص على خلافها ، لم توجب كشافاً . و أما ما لم تقترن بشيء منهما ، فشاذاً نادر التحقق ، و مثله لا يصلح لجعله دليلاً من أدلة الأحكام^١ .

أقول : لا يخفى أن السيرة لو كانت كاشفة فهي أيضاً من شعب المعنى الثالث للإجماع ؛ إذ لم يقيّد ذلك باتفاق العلماء ، فلا يقال : إن الإجماع هو اتفاق العلماء الكاشف ، بل إنه الاتفاق الكاشف ، فلا تكون طريقة على حدة .

مع ما فيها من الخلل ؛ لأنه إن أريد من السيرة طريقة الناس في عصر أو أعصار متقاربة ، من غير الصعود إلى أعصار الأئمة أو ما يقاربها أو معظم الأعصار التي بعدهم ، فلا كشف فيها عن قول الإمام و لا العلماء أصلاً .

و كم للناس في الأعصار والأمصار من السير المعلوم فسادها؟ و كم من

طريقة في الأمور الشرعية وغيرها بين الناس غير مستندة إلى مأخذ، أو متتهية في الشرعيات إلى فتوى فقيه أو قول عالم وإن لم يكن من أهل الفتوى.

ألا ترى سيرتهم في ارتكاب غيبة الناس بعضهم لبعض، و حلفهم بغير الله سبحانه من الآباء والأمهات والأصدقاء، و تكلم النساء مع الأجانب - سيما الأقارب - و كشفهن عن وجوههن و شعورهن و أعناقهن و صدورهن لهن، واجتنابهم عن المشي في الأرض حافياً و ملامة من يفعل كذلك، و عن البول بلا ماء حتى يعدونه من المعاصي، و عن الاستنجاء بالخرق والأحجار. و ألا ترى سيرتهم في ترك النهي عن المنكر و نحو ذلك.

وإن أريد سيرة الناس يبدأ بيد إلى زمان أصحاب الإمام و ما يقاربه، فمن أين يعلم ذلك؟.

فإن العلم بأقوال العلماء و أفعالهم إنما هو لتداول نقلها و ضبطها في الكتب و اعتناء المصنفين بها.

و أما عمل سائر الناس و أقوالهم، فلا ينقل غالباً و لا يضبط، و لو نقل نادراً فليس إلا عن أهل عصر أو بعض، فكيف يمكن إثبات سيرة الناس كلاً أو بقدر يكشف عن عمل الحجة من دون توسط أقوال العلماء و أفعالهم. و إن كانت هناك أقوال العلماء و أفعالهم مضبوطة معلومة، فلا حاجة إلى السيرة.

والحاصل: أن السيرة مع وجود مخالف من العلماء أو النص لا توجب كشفاً أصلاً، و مع وفاق العلماء و عدم خلافهم لا حاجة إليها أبداً، و مع سكوت العلماء فلا تتحقق السيرة الكاشفة، و هي المتصلة إلى زمان أرباب العصمة ألبتة. بل يمكن أن يقال: إنه لو فرض العلم بسيرة الناس يبدأ بيد، و مع ذلك لم يكن أقوال من العلماء موافقة لها، لا تكون كاشفة أصلاً، فتأمل.

الثالث عشر: الإجماع بالمعنى المذكور - أي الاتفاق الكاشف - إلا أنه يعلم الاتفاق من تعدد الروايات بلا معارض، ثم ينكشف قول المعصوم باتفاقهم. و محصله: أن يستكشف قول الحجة أو رأيه من تعدد الأخبار المتعددة

الموافقة على حكم، فإنّها إذا وجدت في الكتب المعتمدة التي كانت مرجعاً للشّية، و معمولاً بها في أحكام الشريعة، ولم يظهر لها رادّ، أو غير شاذّ نادر، علم من ذلك قبولهم لها و اتفاقهم عليها، أو اتفاق غير النادر على وجه يحصل القطع أو الظن المعتدّ به برأي المعصوم.

و يختلف ذلك باختلاف المدرك صراحة و ظهوراً، و قد يتقوى بوجود معاضد له من غيره، و ربما يكتفى مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد؛ لدلالة عدم الرد على قبوله.

و يدل على كون ذلك أحد طرق الإجماع قول الشيخ في العدة، حيث قال في الخبر الواحد المحض المجرد عن القرينة: وإن كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه، و لا يعرف فتوى الطائفة فيه، نُظر، فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه، و جب ترجيح أحدهما على الآخر بالمرجحات المبيّنة في محلها. و إن لم يكن هناك خبر آخر يخالفه و جب العمل به؛ لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله، و إذا أجمعوا على نقله و ليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل عليه مقطوعاً به^١.

و كذا قوله في كتاب الخلاف، حيث قال في كتاب الحج منه: إذا كان لولده مال، روى أصحابنا أنه يجب عليه الحج، و يأخذ منه قدر كفايته و يحج به، و ليس للابن الامتناع منه. و خالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة، و ليس ما يخالفها، فدل على إجماعهم على ذلك^٢.

و قد ذكر الشهيد في الذكرى في توجيه ما ادّعاه الشيخ والسيد و غيرهما من الإجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها - حتى من جهة الناقل نفسه - وجوهاً، خامسها: قصد إجماعهم على رواية الحكم^٣.

١: عدة الأصول ١: ٣٧٢-٣٧٣.

٢: الخلاف ١: ٢٣٩ مسألة ٨.

٣: ذكرى الشيعة: ٤.

و محصل ذلك الوجه : أنّ الأصحاب لما رووا ما في كتب الأخبار المعروفة المعتمدة ، و أجمعوا على العمل بالخبر الواحد الذي وجد فيها إن لم يعارضه أقوى منه مطلقاً ، و كانت عادتهم جارية على التصريح برد ما لم يعتمدوه ، و عدم الإخلال بذكر المعارض إذا وجدوه ، و لا سيما إذا كان أقوى مما أوردوه .

فحاصل جميع ذلك : هو الإجماع على العمل بما لم يظهر له معارض أرجح منه ، فيحكم حينئذ بقولهم ، و يستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما قبلوه و أجمعوا عليه بخصوصه ، فهو و إن لم يكن مجمعاً عليه بطريق الفتوى ، فهو مجمع عليه بطريق النقل الكاشف عن الفتوى ، فهو مبني على إثبات أقوال العلماء بالدليل ، لا للدليل بالقول^١ ، كما هو مبني الإجماع المعروف .

و لا يخفى أنّ هذه الطريقة لو تمت لكانت استكشافاً لإجماع جميع العلماء ، أو جميع علماء الرعية ، أو جمع من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم ؛ بواسطة ذكر الأخبار و عدم نقل المعارض .

ثم استكشاف قول الحجة من ذلك الإجماع ، فهو أيضاً من شعب أحد المعاني الثلاثة و ليست معنى على حدة ، مع أنها غير تامة ، و لا كاشفة عن الاتفاق على الفتوى ، كما هو مبين في محله و ظاهر .

الرابع عشر : الثالث عشر ، إلّا أنه يعلم أقوال العلماء و اتفاقهم الكاشف عن رأي الإمام بواسطة القواعد المقررة .

و محصله : أن يستكشف قول المعصوم أو رأيه من تتبع قواعد العلماء في الأصول أو الفقه ، و إن لم ينصّ جميعهم على الحكم بالخصوص .

و تقريره : أنه إذا ثبت عند فقيه إجماعهم مثلاً على حجية ظواهر الكتاب و

١ : أي : لإثبات للدليل بأقوال العلماء و اتفاقهم .

ظواهر السنة، و على كون الأمر في الشرع أو في اللغة أيضاً حقيقة في الوجوب، و كون ألفاظ العموم حقيقة فيه كذلك، و كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، أو غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها أو المثبتة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك و لو بوسائط غير بعيدة، ثم وجد في الكتاب أو السنة المجمع على حجيتها - على نحو ما ذكر - أمراً بشيء، أو لفظاً عاماً متعلقاً بحكم مثلاً، و لم يجد بعد الفحص ما يصرفها عن ظاهرها، و وقع كلام في وجوب ذلك الشيء، أو حكم بعض أفراد ذلك العام، فحيث يمكن في مقام الاستدلال - لا في مقام نقل الأقوال كما قالوا - أن يستند في ذلك إلى الإجماع و يثبت به؛ لأن الإجماع المنعقد على القاعدة التي هي الأصل إجماع في الحقيقة على أفرادها التي هي فروعها.

و كما أنه يجوز للمجمعين عليها أن يستندوا إليها جاز لغيرهم أيضاً، لإجماعهم عليها.

فيقول: هذا الحكم ما ثبتت دلالة ظاهر الكتاب أو السنة المعتبرة عليه بالإجماع، و كل ما كان كذلك فهو حق ثابت بالإجماع، فهذا حق ثابت بالإجماع.

فإنه لما كان الإجماع الذي هو طريق إلى معرفة الحكم دليلاً شرعياً، يجب العمل به على الكل، و كان الإجماع على الشيء مقتضياً للإجماع على كل ما يندرج تحته أو يلزم منه و ينتهي إليه، أو للحكم بثبوته تبعاً لثبوته، فلذلك ثبت الحكم المبني عليه على سبيل الإطلاق بالإجماع، و صح الاستناد إليه باعتبار الانتهاء إليه و إن لم يتعلق بنفس الحكم.

و على هذه الطريقة يُبنى قولهم: إن ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، أو ظاهر المذهب، أو نحو ذلك. كذا قيل.

و قد شاع اعتبار هذا الوجه و استعماله في الفروع والأصول بين قدماء الأصحاب.

منها: ما حكاه الشيخ أبو طالب الطبرسي في الاحتجاج عن مؤمن الطاق^١ في بحث جرى بينه وبين بعض المخالفين، إذ قال له: ما حجّتك فيما ادّعت من إمامة علي عليه السلام؟ قال: قوله عز وجل: ﴿كونوا مع الصادقين﴾^٢، ووجدنا علياً بهذه الصفة في القرآن في قوله عز وجل: ﴿والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس﴾ يعني: في الحرب، ﴿أولئك الذين صدقوا﴾^٣، فوقع الإجماع من الأمة بأن علياً أولى بهذا الأمر من غيره؛ لأنه لم يفرّ من زحف قط، كما فرّ غيره في غير موضع^٤.

و منها: ما حكاه المفيد في كتاب الفصول عن الفضل بن شاذان أنه قيل له: ما الدليل على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: الدليل على ذلك من كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه، وإجماع المسلمين.

إلى أن قال: وأما الإجماع، فإن إمامته ثبتت من جهته من وجوه: ومن هذه الوجوه أنهم قد أجمعوا جميعاً على أن علياً عليه السلام قد كان إماماً - ولو يوماً - ولم يختلف في ذلك أصناف أهل الملّة، ثم اختلفوا فقالت طائفة: كان إماماً في وقت كذا دون كذا، وقالت طائفة: كان إماماً بعد النبي صلى الله عليه وآله في جميع أوقاته، و لم تجتمع الأمة على غيره أنه كان إماماً في الحقيقة طرفة عين، والإجماع أحق أن يتّبع من الخلاف^٥.

و منها: ما ذكره الصدوق في إكمال الدين في الاستدلال بآية: ﴿إنّي جاعل

١: أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة، مولى بجيلة، صير في كوفي، يلقب بمؤمن الطاق، وصاحب الطاق، كان متكلماً كثير العلم وحسن الخاطر، وله مناظرات لطيفة مع أبي حنيفة. كان من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، ويروي عنهما. رجال الكشي: ١٨٥، رجال الطوسي: ٣٥٩، تاريخ بغداد ١٣: ٤٣٦، تنقيح المقال ٣: ١٦٢.

٢: التوبة ٩: ١١٩.

٣: البقرة ٢: ١٧٧.

٤: الاحتجاج ٢: ١٤٧.

٥: الفصول المختارة في العيون والحاسن ١: ٨٣ و٨٦.

في الأرض خليفة^١، وآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٢ على إمامة الأئمة، فذكر وجه الاستدلال ثم قال: فحصل من ذلك ما قلنا بإجماع الأمة^٣.

ومنها: ما ذكره ابن زهرة في الغنية، حيث استدل على إمامة الأئمة بآيتين وبيّن وجه الاستدلال، ثم قال: فحيث ثبت بوجوب التعبد بهما إلى يوم القيامة إمامتهم بالإجماع^٤.

ومنها: ما ذكره المفيد أيضاً في الفصول في الدليل على أن المطلق ثلاثاً في مجلس واحد يقع من طلاقه واحدة، فقال: الدلالة على ذلك من كتاب الله و سنة نبيه وإجماع المسلمين.

ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة، فقال: وأما إجماع الأمة فإنهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدّم وصف خلاف طلاق الثلاث للكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله^٥.

ومنها: ما ذكره المحقق في المسائل المصرية، في جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات، فقال: وأما قول السائل: كيف أضاف السيد والمفيد ذلك إلى مذهبنا، ولا نصّ فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف أنه أضاف ذلك إلى مذهبنا؛ لأنه من أصلنا العملُ بدليل الأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المايعات في الإزالة.

إلى أن قال: وأما المفيد، فإنه ادّعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة^٦.

ومنها: ما ذكره الشيخ في الخلاف في حكم ما إذا حكم الحاكم بشهادة

١: البقرة ٢: ٣٠.

٢: البقرة ٢: ٣١.

٣: كمال الدين ١: ١٤.

٤: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) خال عن مبحث الإمامة، ونقله عنه في كشف القناع: ٢٢٢.

٥: الفصول المختارة في العيون والمحاسن ١: ١٣٤-١٣٥.

٦: المسائل المصرية (الرسائل التسع): ٢١٥.

شاهدين في القتل ثم بان بعد القتل فسقهما قبله، حيث حكم بكون الدية من بيت المال، قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم رَوَوْا أنَّ ما أخطأت القضاة من الأحكام فعلى بيت المال^١. إلى غير ذلك.

وقد أكثر إرادة ذلك الإجماع في المبسوط والخلاف، بل من استقصى مسائل الناصريات، والانتصار، والخلاف، والمبسوط، والغنية، والسرائر، وغيرها من كتب القدماء، ونظر في أدلتها، فربما وجد كثيراً من ذلك الباب. وقد أشار في رسالته العزمية إلى هذا الوجه، وبالحق في القدح فيه ومنعه، و قال: إنَّ الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الإجماع عليه؛ لأنَّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأنَّ الإجماع مأخوذ من قولهم: أجمع على كذا إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه، كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا (تالين له) ٢-٣. انتهى.

وما ذكره متين، فإنه يمكن عدم وقوف الجميع على مدرك الحكم، أو ذولهم عنه، أو وقوف جميعهم أو بعضهم على ما يعارضه عموماً أو خصوصاً، أو ما يصرف الظاهر عن ظهوره وإن لم يكن دليلاً مستقلاً، بل لأجل ذلك أمكن أن يكونوا أجمعوا على خلاف ما استند إليه، وأقصى ما للفقهاء أن يستند في إثبات الحكم الظاهري لنفسه إلى القاعدة المجمع عليها ولو ازمها، لا أن يجعل الحكم إجماعياً.

ثم أقول: إنَّ هذه الطريقة ليست معنى على حدة غير المعاني الثلاث في الإجماع، أو في طريق الكشف، بل مبناه على إثبات أقوال العلماء على حكم

١: الخلاف ٣: ٢٤٦ مسألة ٣٦.

٢: بدل ما بين القوسين في النسخ المعتمدة في التحقيق: قائلين به، والانصب ما أثبتناه من المصدر.

٣: المسائل العزمية الأولى (ضمن الرسائل التسع) المسألة السابعة: ١٤٤.

بإجماعهم على قاعدة تقتضي ذلك الحكم، فالمراد من الإجماع هو أحد المعاني، وطريق الكشف هو أحد الطرق.

نعم هذا وجه آخر لفهم اتفاق الكل.

الخامس عشر: أن يكون المراد من الإجماع الكاشف: أن يكشف عن تصويب المجمعين في الحكم الظاهري، فإنه إذا اتفق علماء الرعية على أمر، يُستكشف رأي الإمام بأنه راضٍ بما أفتوا به وأجمعوا عليه، بناءً على أنه هو الحكم الظاهري الذي هو واقعي ثانوي، و مرجعه إلى تصويب المجتهد و مقلّديه في العمل بما أدّى إليه نظره، و أخذ منه غيره بعد استجماع الشرائط و است فراغ الوسع.

و لا يخفى أنّ الكشف بهذا المعنى لا يختص بصورة الاتفاق، بل يجري في كل واحد واحد.

و أيضاً لا يصير الإجماع حيثئذ من الأدلة الشرعية، بحيث يكون حجة على المجتهدين الذين لم يؤدّ نظرهم إلى ما حكم به المجمعون؛ لحرمة التقليد عليهم، و احتمالهم تقصير المجمعين لعدم عصمتهم، و اختلاف التكاليف باختلاف اقتدارهم و تفاوت أنظارهم.

و أيضاً لا يكون الإجماع حيثئذ إجماعاً على الأحكام الجزئية، بل هو إجماع على حكم كلي أصولي هو كون كل ما أدّى إليه نظرهم حكماً لهم.

فهذا الوجه ليس من وجوه الإجماع الذي كلامنا فيه، و محدود من الأدلة الشرعية المثبتة لحقيقة الأحكام الجزئية بخصوصها.

السادس عشر: أن يراد من الإجماع مجرد الشهرة، و من الكشف الكشف الظني.

ذكره الشهيد في بيان وجوه معنى الإجماع في كلمات القدماء، و بنى عليه اختلافهم في دعوى الإجماع، و خلاف المدعى له في حكمه بنفسه^١.

السابع عشر: أن يراد من الإجماع حصول العلم بقول الإمام الغائب بعينه لبعض حملة أسرارهِ بنقل أحد سفرائهِ و خدمته سرّاً على وجه يفيد اليقين، أو بتوقيعه و مكاتبته كذلك، أو بسماعه منه مشافهةً على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمان الغيبة، فلا يسعه التصريح و الإعلان بنسبة القول إليه، و ليس في سائر الأدلة الموجودة العلمية ما ينص بإثبات ذلك، و لا في غيرها أيضاً من الأدلة ما يقتضيه.

فإذا كان الحال كما ذكر، و لم يكن مأموراً بإخفاء ما وقف عليه و كتمانهِ، أو كان مأموراً بإظهارهِ بحيث لا تنكشف حقيقة الحال، فيبرزه لغيرهِ في مقام الاحتجاج بصورة الإجماع، خوفاً من الضياع، و جمعاً بين الامتثال بإظهار الحق و كتمان السرّ، فيكون حجة على نفسه لكونه من السنة، و على غيره بعد إبرازه على نحو ما ذكر؛ لكونه من الإجماع.

قيل: و ربما يكون هذا هو الأصل في كثير من الزيارات والاستخارات والأدعية والآداب والأعمال المعروفة التي تداولت بين الإمامية، و لا مستند لها ظاهراً من أخبارهم و لا من كتب قدمائهم الواقفين على آثار الأئمة و أسرارهم، و لا أمانة تشهد بأن منشأها أخبار مطلقة أو وجوه اعتبارية مستحسنة، هي التي دعتهم إلى إنشائها و تربيها و الاعتناء بجمعها و تدوينها، كما هو الظاهر في جملة منها^١.

و إلى هذا أشار بعض سادة مشايخنا المحققين، حيث قال: و ربما يحصل لبعض حفظة الأسرار من العلماء الأبرار العلم بقول الإمام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة، فلا يسعه التصريح بنسبة القول إليه، فيبرزه في صورة الإجماع، جمعاً بين الأمر بإظهار الحق والنهي عن إذاعة مثله بقول مطلق^٢. انتهى.

١: أنظر كشف القناع: ٢٣٠.

٢: فوائد الأصول: ٨٢ فائدة ٢٣.

هذه هي الوجوه التي ذكروها في بيان الإجماع ووجه حجيته وطريق كشفه عن قول الحجة .

ولا يخفى أنّ الثلاثة الأخيرة منها وإن كانت غير المعاني الثلاثة المعروفة التي ذكرناها أولاً، إلا أنها ليست من الإجماع الذي كلامنا فيه من شيء، وإنما هي شيء آخر غير الإجماع المقصود، كما لا يخفى .

وأما البواقي، فلا يخرج شيء منها من الإجماع المعروف بالمعاني الثلاثة . فالأربعة الأوّل منها كلها من الإجماع بالمعنى الأوّل، أي إجماع جميع العلماء أو إلّا شاذ معروف النسب، غاية الأمر اختلاف الطرق الأربع في وجه معرفة دخول الإمام في المجمعين ومعرفة قوله، وذلك لا يوجب اختلافاً في معنى الإجماع ولا في جهة حجيته .

والثلاثة المتعقبة لها كلّها من الإجماع بالمعنى الثاني، أي إجماع جميع علماء الرعية أو إلّا شاذ مطلقاً، والكل متفق في أنّ حجية ذلك الإجماع لا استلزامه رضى المعصوم، والاختلاف إنما هو في وجه ذلك الاستلزام، ومجرد ذلك لا يجعل كلاً منها وجهاً على حدة .

ولذا ترى أنّ جمعاً آخر يستدلّون على وجوب الردع على الإمام: بأنّه لولاه لزم سقوط التكليف، أو لزم القبيح، أو إزاحة العلة، ونحوها، كالشيخ أبي الفتح الكراجكي^١، والشيخ علي بن أبي المجد الحلبي^٢، والشيخ كمال الدين بن ميثم البحريني^٣، والشيخ أبي علي الطبرسي^٤، والشيخ أبي الحسن الأربلي^٥، وغيرهم . ولا يعدّ كل واحد منها طريقاً على حدة، ومع

١ : كنز الفوائد ٢ : ٢١٧ .

٢ : إشارة السبق (الجوامع الفقهية) : ١١٣ .

٣ : قواعد المرام في علم الكلام : ١٧٧ .

٤ : إعلام الوری : ٤٣٩ .

٥ : كشف الغمة ٣ : ٣٢٩ .

ذلك كل هذه الطرق مدخولة غير تامة ، كما بين في موضعه .
والسنة المتعقبة لها كلها من الإجماع بالمعنى الثالث ، أي الاتفاق الكاشف
عن قول الإمام المعصوم ورأيه .

ويمكن إرجاع بعضها إلى الإجماع بأحد المعنيين الأولين أيضاً ، كما أشرنا
إليه في طي تعداد الوجوه . فإن المعنى الثالث : هو الاتفاق الكاشف بأي وجه
علم اتفاق العلماء ، وبأي جهة حصل الكشف منه ، وأي طائفة مخصوصة كان
المتفقيين .

واختلاف هذه الوجوه إنما هو بواسطة اختلاف جهة العلم بالاتفاق
بالحدس ، أو العادة ، أو من جهة خصوصية الطائفة ، أو من جهة وجه حصول
الكشف .

فحصل مما ذكرنا : أن الإجماع عند أصحابنا لا يتعدى عن أحد المعاني
الثلاثة ، أي : إجماع جميع العلماء أو إلا شاذ معروف النسب ، وإجماع جميع
علماء الرعية أو إلا غير شاذ مطلقاً ، والاتفاق الكاشف عن قول الحجة .
وسائر ما يذكر في وجوه الإجماع إما ليس بإجماع عندهم ، أو من أحد أفراد
الوجوه الثلاثة .

ثم إن بعض سادة مشايخنا المحققين قال : إن الإجماع عند أصحابنا الإمامية
معنى واحد ، وهو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة ، والاختلاف إنما هو في
تعيين ذلك الاتفاق الكاشف^١ .

وهو عندي غير جيد ؛ إذ المصرح به في كلام أرباب الاصطلاحين الأولين :
أن الإجماع هو اتفاق كل العلماء ، أو اتفاق كل علماء الرعية . وجعلوا وجه
حجيته كون ذلك كاشفاً عن دخول الحجة أو رضاه .

ولا يستلزم ذلك أن يجعلوا كل اتفاق كاشف إجماعاً ، فإن صريح قولهم :

إنَّ الإجماع هو اتفاق كل العلماء، أو كل علماء الرعية، وإنَّ كل ما كان كذلك فهو كاشف.

و لا يلزم من ذلك أن يكون كل اتفاق كاشف إجماعاً عندهم، فإنَّه لا تصريح بذلك في كلماتهم، ولا شاهد ولا قرينة تدل على ذلك أيضاً. وإن كان حجة عندهم لو فرض حصول مثل ذلك الكشف لهم، فيحتمل أن يعدّوه من السنة، أو لم يصطلحوا على تسميته به، بناءً على عدم التفاتهم إليه، أو زعمهم عدم حصول الكشف إلا من اتفاق أحد المجمعين^١. فتأمل.

عائدة (٦٤) في بيان قاعدة اللطف

من القواعد المتداولة بين الطائفة العدلية من المتكلمين والفقهاء وبنوا عليها كثيراً من المسائل الدينية: قاعدة وجوب اللطف على الله سبحانه .
أقول: مرادهم من اللطف: إما إعطاء كل ذي حق حقه، أي^١ ما يستحقه، أو بيان المصالح والمفاسد، أو مطلق الإحسان والإكرام والإنعام، أو بيان ما يقرب العبد إليه وما يبعده عنه، أو ما يقرب أحد هذه المعاني .
واللطف ببعض هذه المعاني مما لا ينبغي الريب في وجوبه عليه مطلقاً، كالمعنيين الأولين، وبعض آخر مما لا شك في وجوبه أيضاً في الجملة، وإن لم يجب عليه بجميع أنواعه وجميع ما يكون لطفاً بذلك المعنى، كالثالث، وبعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه، كالمعنى الأخير .
وليس غرضنا هاهنا إثبات وجوبه وعدمه، أو بيان ما يجب عليه منه وما لا يجب .
بل المطلوب بيان عدم تمامية الاستناد إلى تلك القاعدة في المواضع التي يستندون إليها، وذلك لوجوه:

١: في «ب»: أو .

الأول: أن المراد بوجوب اللطف عليه سبحانه-بأي معنى أخذ-هل وجوب ما هو كذلك في حاقّ الواقع ونفس الأمر، أو ما هو كذلك بحسب علمنا وإدراكنا؟ .

يعني أنّه هل يجب عليه مثلاً بيان ما هو مصلحة أو مفسدة في الواقع، أو ما هو كذلك بحسب علمنا وما نعلمه مصلحة أو مفسدة واقعية، سواء طابق علمنا للواقع أولاً، وكذا في سائر المعاني .

فإن أرادوا الأول، فنسلم وجوبه ولا كلام لنا معهم في إثباته .

ولكن نقول: إنّ كلّ ما يريدون إثباته بتلك القاعدة ويستندون فيه إليها، من أين يعلم أنّه اللطف الواقعي النفس الأمري المطابق لعلمه سبحانه؟ وكيف السبيل إلى علمنا به؟ وكلّ ما يذكرون لبيانه، فهو راجع إلى ذلك المعنى بحسب علمنا، ويأتي الكلام فيه .

وإن أرادوا الثاني، أي وجوب ما هو بذلك المعنى بحسب فهمنا ومدركنا وعلمنا، فنقول: ما الدليل على وجوب ذلك على الله سبحانه، وما يقتضيه؟ فإن قيل: لأنه ورد في الكتاب والسنة كونه سبحانه لطيفاً، ويجب حمل الألفاظ في الخطابات على متفاهم المخاطبين .

قلنا: المراد من ذلك حمل الألفاظ على المعنى المتفاهم الواقعي لا المعنى المتفاهم بحسب علم المخاطب، ولذا أجمعوا على أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية دون العلمية. فإذا كان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلاً، يجب حمله على ذلك المعنى، أي بيان المصلحة والمفسدة، ولكن المصلحة والمفسدة الواقعية دون العلمية .

فإن قيل: إنهم صرّحوا بأنّ الألفاظ وإن كانت للمعاني النفس الأمرية لكنّها مقيدة بالعلم في مقام التكليف، ونحن مكلفون بإثبات كونه سبحانه لطيفاً شرعاً، لوصفه سبحانه نفسه به .

قلنا أولاً: إنه من أين يعلم أنّ اللطف الواجب علينا إثباته له سبحانه بمثل

قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾ هو اللطف بهذا المعنى الذي يريدون إثبات مطلبهم به؟ فإنه معنى مصطلح في علم الكلام، فلعله مرادف للرؤوف والحنّان ونحوهما.

وثانياً: إنه يمكن أن يكون المراد بكونه لطيفاً: أن كل ما نراه لطفاً هو منه سبحانه، لأن كل ما نعلمه لطفاً يجب عليه فعله، كما في الخالق والرازق والطبيب والمنعم ونحوها.

وثالثاً: إن معنى حمل الألفاظ في مقام التكليف على حسب علم المكلف: أنه إذا كان لنا تكليف في عمل متعلق به يقيد بالمعلوم لنا، أما في غيره فلا، فإنه إذا قال الله سبحانه: الكافر مخلّد في النار، يجب علينا تصديق ذلك، ولكن نقول: إن الكافر النفس الأمري في النار سواء علمنا بكفره أو لا، لأن من علمنا واعتقدنا أنه كافر مخلّد في النار البتة، سواء طابق علمنا للواقع أو لا.

وأما لو قال جلّ شأنه: الكافر نجس فاجتنبوه، فنقول: إن الكافر الواقعي بحسب علمنا، أي من اعتقدنا أنه كافر واقعاً، يجب علينا اجتنابه وإن لم يكن كذلك واقعاً؛ لأننا مكلفون بحسب علمنا.

وليس تكليفنا في إثبات اللطف له سبحانه سوى وجوب اعتقاده لطيفاً، ولا عمل هنا لنا متعلق به^١ حتى يجب التقيد بعلمنا، وليس هو إلا ككونه سبحانه قديماً، وعزيزاً، وذا الكبرياء والرحمة، وأهل التقوى والمغفرة، وقيوماً، ومهيماً، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أن مرادهم من وجوب اللطف عليه سبحانه بأي معنى أرادوه ولو بحسب علمنا، فهل هو وجوبه عليه مطلقاً، من غير اشتراط بوجود مقتضي من جانب القابل، أو عدم الموانع التي من جهة القابل، أو عدم الموانع الخارجة عنه، أو يشترط بذلك؟.

١: في «ب»: ولا تكليف هنا لنا يتعلق به.

فإن أرادوا الأول ، فهو بديهيّ الفساد؛ ضرورة اشتراط تحقق كل شيء بوجود المقتضي ورفع الموانع .

ولأنّه أيّ دليل يدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه؟

بل مع عدم المقتضي أو وجود المانع لا يكون ذلك لطفاً ، مع أنّ هذا مما تكذبه المشاهدة والعيان ، فإنّ من الأمور ما يدعون القطع بكونه أو مثله لطفاً ، ومع ذلك لم يقع ولم يتحقق في الخارج ، ويسندون عدمه إلى المانع .
ولذا قال المحقق الطوسي في التجريد: وجوده لطف ، وتصرفه لطف آخر ، وعدمه منّا^١ .

وإن أرادوا الثاني : أي يجب اللطف عليه بشرط وجود المقتضي في كل فعل ، وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية ، فلتفيد هذه القاعدة لنا في مقام أصلاً؛ لأنّ الحكم بمقتضاها والاستناد إليها في كل مورد يراد موقوف على علمنا بالمقتضيات وانتفاء جميع الموانع ، وهو موقوف على إحاطتنا التامة بذوات الأشياء والأفعال وحقائقها ، وجميع الأمور الداخلية والخارجية ، الحسية والمعنوية ، مع أنّا نرى من المقتضيات والموانع مما لا يمكن دركه لنا ، فإنّا نرى أنهم يقولون : إنّ التكليف لطف ، ويثبتونه للذكر بتمام خمسة عشر عاماً من سنّه ، دون خمسة عشر إلّا نصف يوم أو ساعة ، فما الذي يدرك أنّه مقتض لذلك اللطف في تمام خمسة عشر ولا يقتضيه في نصف يوم قبله؟ أو ما المانع منه في الثاني دون الأول؟ وما المقتضي لهذا اللطف في الأنثى في تسع سنين دون الذكر ، وما المانع منه في الثاني دون الأول؟ وما المانع من بعث خاتم الأنبياء في يوم قبل يوم المبعث؟ إلى غير ذلك .

وأيضاً ذكروا: أنّ الله سبحانه يوجد الأكوان من الأعيان والأفعال بمقتضى

العلم بالأصلح ، وهو الموجب لتأخير إيجاد ما آخر إيجادهِ وتقديم ما قدّم . فقد يقتضي العلم بالأصلح تأخير ما أنت تعلمه لطفاً ، أو عدم إبرازه إلى ساحة الوجود ، وظاهر أنك لا تقول : إني أيضاً أعلم ما هو الأصلح في جميع الأعيان والأفعال كعلمه سبحانه ! فإن اعترفت بأنّي لا أعلم ، فما هذا الفضول الذي ترتكبه من أنه يجب عليه فعل ذلك في هذا الوقت أولاً يجب ؟ .

غاية ما يجوز لك أن تقول : إن كان الواقع كما زعمته ولم يكن منه مانع ، يجب عليه ذلك ، وإلا فلا .

الوجه الثالث : أنه يقال : إنّه هل يمكن أن يتحقق لما نحن نزعمه لطفاً أمر آخر ينوب منابه ، أم لا ؟ .

فإن قلت : نعم ، قلنا : من أين علمت في كل مورد تريد إثبات شيء بقاعدة اللطف أنّه لم يُنب منابه غيره ؟ .

وإن قلت : لا ، تكذبك الضرورة والإجماع القطعي ؛ لأنّ الأحكام الواقعية كلّها مطابقة للطف الله سبحانه بالنسبة إلى عباده ، ونابت منابها الأحكام الظاهرية المختلفة بحسب أنظار المجتهدين .

الوجه الرابع : أنا نرى في الأشياء والأفعال ما نقطع بكونه لطفاً ، بل لا نرى فرقاً بينه وبين سائر ما نقطع بلطفيته لتحقيقه ، ومع ذلك لم يقع ، كظهور الإمام وتصرفه ، فإننا نقطع بكونه لطفاً ، ولا نرى فرقاً بين ظهوره في هذه الأيام ، ظاهر المقالة ، منقذاً من الضلالة ، شاهر السيف ، منصوراً من الله سبحانه ، وبين ظهوره بعد ذلك . بل لا نرى فرقاً بين مجرد ظهوره وظهور الإمام الحادي عشر عليه السلام في زمانه . وكذا بعث النبي .

بل حصول بعض الأمور المرددة عن المعاصي ، الرغبة إلى الطاعات ، لكل مكلف ، كبعث المنامات ، أو استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك ، ومع ذلك لم يقع . وقد يقع لبعض لا نرى فرقاً بينه وبين بعض ما لم يقع أصلاً .

فإنّا كيف ندرك أنّ إراءة البرهان - بأيّ معنى فسرت - لطف بالنسبة إلى يوسف

الصديق وليست لطفاً لأمثالنا؟ فإن استندت عدم وقوع ما لم يقع إلى المانع الغير
المعلوم لنا، فلم لا يكون الأمر في سائر الموارد أيضاً كذلك، والله العالم.

عائدة (٦٥) في تحقيق معاهد الإجماعات

المسألة التي وقع الاتفاق عليها : إما مطلقة موضوعاً ومحمولاً ومتعلقاً- أي محكوماً له وحكماً ومحكوماً عليه- في كلمات المجمعين كلاً ، أو مقيدة فيها كلاً أو بعضاً بالنسبة إلى أحدهما .

فالأول ، كأن يقول كل العلماء أو بقدر يحصل من اتفاقهم الإجماع : شهادة الشاهدين مقبولة ، أو خبر العدل حجة ، أو السورة واجبة .

والثاني ، كأن يقول كل من ذكر أو بعضهم : شهادة الشاهدين المفيدة للظن أو الشاهدين العدلين مقبولة ، أو شهادة الشاهدين مقبولة في الأموال أو للحاكم ، أو خبر العدل المفيد للعلم أو الظن حجة ، أو خبر العدل حجة للفقير أو لمن حصل له العلم أو الظن منه ، أو السورة الفلانية واجبة أو واجبة على الإمام ، وهكذا .

فإن كان من الثاني ، فظاهر أنه لا يتحصل منه الإجماع على المطلق ، بل يتحصل على المقيد خاصة وإن كان دليلهم أجمع مقتضياً لثبوت الحكم مطلقاً ، كأن يستدلوا لقبول شهادة الشاهدين في الأموال أو للفقير- مثلاً- بنص مطلق ، أو بقاعدة حمل أقوال المسلمين على الصدق .

نعم إن كان ذلك الدليل المطلق حجة عند من يريد استخراج حكم المسألة ، يجب عليه الحكم بالإطلاق ، ولكن لا للإجماع بل لإطلاق ذلك الدليل .

وإن كان من الأول، فإن دلّ دليل على إرادة تقييد من ذلك الإطلاق، يعني على أنّ مراده من اللفظ المطلق هو المقيّد، فكالثاني أيضاً، وإن كان ذلك الدليل هو نفس علّة الحكم مطلقاً.

كأن يستدل لإطلاق قبول شهادة الشاهدين أو خبر العدل بوجوب حمل قول المسلم على الصدق، فإنه قرينة على إرادة الشاهدين المسلمين أو العدل المسلم، أو يستدل له بأنّ المحسوس لا يحتمل الخطأ عادة، فإنه قرينة على إرادة الشهادة في المحسوسات.

ولو منع كونه قرينة، وجوّز كونه استدلالاً على بعض أفراد المطلق وإن كان الحكم عاماً، لم يفد أيضاً؛ لتساوي الاحتمالين، فلا يعلم إرادته الإطلاق. ولوقيل: إنّ مقتضى أصالة الإطلاق وعدم التقييد لا يندفع بمجرد الاحتمال، لم يكن بعيداً أيضاً، فيحكم بالإطلاق إلا إذا ضُمّت معه شهادة حال أو فهم عرف إرادة التقييد.

وإن لم يدل دليل على ذلك، يعني على أنّ مراده عن ذلك اللفظ المطلق هو بعض أفراد، فمع كون المصرّحين بالحكم المطلق جمعاً يحصل من اتّفاقهم الإجماع، يتحصّل من تصرّيحهم الإجماع على المطلق، سواء لم يعلّل أحد من المجمعين الحكم بعلّة، أو علّوه - كلاً أو بعضاً - بعلّة تامّة في نظر من يريد تحصيل الإجماع، أو غير تامّة عنده، متحققة في حقه أو غير متحققة.

فالأول كأن يقول الكلّ: قول الشاهدين أو خبر العدل حجة واجب القبول، من غير ذكر دليل له.

والثاني، كأن يعلّوه - كلاً أو بعضاً - بوجود نصّ صحيح صريح فيه، واصل إلى محصّل الإجماع، حجة عنده.

والثالث، كأن يعلّوه بعلّة مستنبطة، أو رواية ضعيفة واصله إلى مريد تحصيل الإجماع، وكانت غير حجة عند المحصّل.

والرابع، كأن يعلّوه - كلاً أو بعضاً - بنصّ صريح صحيح، ولم يصل النصّ

إلى المحصل .

الخامس ، أن يعلّوه بعلّة مستنبطة غير مدرّكة للمحصل .

وذلك لأنّ المفروض أنّ المجمعين طائفة يحصل من اتفاقهم الإجماع ، ويكشف اجتماعهم عن قول الإمام ، والمفروض اتفاقهم واجتماعهم على الحكم المطلق ، فيكون الإمام داخلاً فيهم .

أما على طريقة السيد ، فلكون المجمعين حيثنّذ جميع العلماء الذين منهم الإمام ، فيكون المجمع عليه حقّاً لا محالة^١ .

وأما على الطريقة المنسوبة إلى الشيخ ، فلكونهم جميع علماء الرعية ، ويرضى الإمام بما اجتمعوا عليه وإلاّ لردّهم^٢ .

وأما على طريقة المتأخرين ، فلأنّ المفروض كون المجمعين جمعاً يكشف اتفاقهم عن قول الإمام ، وقد اتفقوا فيكشف .

وقد يتوهم أنّ العلّة التي أُستند إليها عند الكلّ أو البعض إذا كانت غير متحققة في حق مريد تحصيل الإجماع ، لا يثبت الإجماع على الحكم المطلق ، حتى يكون حكماً في حقه أيضاً .

وهذا الذي يقال : إنّ اختلاف الجهة والعلّة في الحكم يوجب عدم انعقاد الإجماع على المطلق ؛ استناداً إلى أنّ اختلاف الجهة موجب لتقييد الحكم ، فإنه إذا علّل بعضهم الحكم بوجوب قبول خبر الشاهدين بأنّه يفيد الظنّ ، فلا يكون دالّاً على وجوب قبوله بالنسبة إلى من لا يفيد قول الشاهدين له ظناً ، وحتىّ قول الشاهدين الذي لا يفيد الظنّ .

وكذا إذا علّل طائفة منهم وجوب العمل بالأخبار المودّعة في الكتب المتبعة لأصحابنا أو أخباراً معينة منها بأنها معلومة الصحة أو الصدور أو الصدق ، أو

١ : راجع الذريعة ٢ : ٦٠٤ .

٢ : راجع عدة الأصول : ٢٣٣ .

بأنها مفيدة للعلم، لا يدل على وجوبه بالنسبة إلى من ليست عنده كذلك، وذلك لأن ذلك التعليل في قوة: أن قول الشاهدين إذا كان مفيداً للظن حجة، أو لمن أفاد له الظن حجة، والأخبار المذكورة إذا كانت معلومة الصحة والصدق أو مفيدة للعلم حجة، أو حجة لمن كانت كذلك بالنسبة إليه.

وهذا توهم فاسد وخطأ فاحش؛ لأنه لو كان كذلك لسقط التمسك بالإجماع بالمرّة، ولا يكون هو واحداً من الأدلة الشرعية.

بيان ذلك: أن العلماء الذين يحصل من اتفاقهم الإجماع على حكم بأيّ طريق من الطرق المتقدمة، لا يخلو: إما يظهر مستند الجميع في الحكم الذي أجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الإجماع، أو لا.

فإن ظهر مستند الجميع، فإما يكون مستندهم كلاً مقبولاً عند مريد التحصيل، متحققاً عنده، حجة لديه، أو لا يكون الكل كذلك.

فإن كان الأول، فمع أنه لا يكاد يتحقق مثل ذلك في موارد الاحتياج^١، لا يكون حاجة إلى الإجماع أصلاً؛ لكفاية ذلك المستند في إثبات الحكم.

وإن كان الثاني، أي كان دليل الكل أو بعضهم غير تامّ عند المحصل للإجماع أو غير متحقق، فعلى ما ذكره هذا المتوهم يكون الحكم مقيداً بالنسبة إلى من كان ذلك الدليل تاماً عنده متحققاً لديه، فلا يثبت إجماع بالنسبة إليه أصلاً.

ومنه يظهر الحال فيما إذا كان دليل الكل غير مقبول عنده، ومنه يسري إلى من لم يكن دليل الكل عنده معلوماً، سواء كان دليل البعض معلوماً أم لا؛ لجواز كون دليل من لا يعلم دليله - كلاً أو بعضاً - غير مقبول أو غير متحقق عند مريد التحصيل، بل المظنون أنه كذلك؛ لأنه الغالب، فلا يتحصل الإجماع.

مثلاً: إذا أجمع العلماء على حكم، كوجوب قبول قول الشاهدين، واستدل بعضهم له بالسماع من الإمام، وآخر بالإجماع، وثالث بالشهرة، ورابع بورود

١: في «ج» زيادة: إلى الإجماع.

النص عليه، وخامس بالاستقراء، وهكذا.

فهل يقيّد الحكم في كلام الأول بوجوب قبوله على مَنْ سمع من الإمام، وفي كلام الثاني بمن ثبت عنده الإجماع، وفي الثالث بمن ثبت عنده الشهرة ومع ذلك قال بحجية الشهرة، وفي الرابع بمن وصل إليه النص وكان حجة عنده دالاً على الحكم، وفي الخامس بمن حصل له الاستقراء ويقول بحجتيه، أم لا؟
فإن قلت: نعم، فلا يتحصل إجماع إلا لمن اجتمع عنده جميع هذه القيود، وحينئذ لا يحتاج إلى تحصيل إجماع.

وإن قلت: لا، فهو مناقض لما توهمت.

وما السبب في أنه إذا قال: الحكم كذا بالإجماع، لا يقيّد بأنه كذا لمن ثبت عنده الإجماع، وإذا قال: لأنه علم من المعصوم أو ظن، يقيّد بأنه لمن علم أو ظن؟!!

وكذا إذا قال: ذلك كذا للنص الدال عليه، لا يقيّد بمن وصل إليه النص، وقيّد في مقامات توهمك؟!!

والحاصل: أن موارد الإجماع لا تخلو عن ثلاثة: إما يظهر مستند الجميع ويكون مستنداً متحققاً مقبولاً عند من يريد تحصيل الإجماع، أو يظهر ويكون مستنداً لبعض، غير تام أو غير متحقق له، أو لا يظهر مستند الكل.

فعلى الأول لا حاجة إلى الإجماع، وعلى البواقي لا يتحصّل الإجماع بالنسبة إلى ذلك المتحصّل؛ لدلالة تعليقه على التقييد بمن يتمّ عنده ذلك الدليل على زعم ذلك المتوهم.

فإن قيل: مَنْ يقول: الحكم كذا بالإجماع المعلوم عندي، أو بقول الإمام الذي سمعته منه، أو بالاستقراء الذي حصل لي، يريد أن الحكم كذلك لكل أحد بدلالة الإجماع المعلوم عندي، أي فهمت من الإجماع أن الحكم كذلك لكل أحد، فيكون حكمه مطلقاً.

قلت: كذا مَنْ يقول: إن الخبر الفلاني حجة لأنه مفيد للعلم، أي فهمت

من العلم بصحته أنه يجب على الكل العمل به . وأي فرق بين علمه بالإجماع ،
أو علمه بصحة الخبر ، أو بين سماعه وبين علمه ؟

والحلّ : أن كلّ مَنْ يستدلّ بدليل على حكم مطلق ، فهو يعلم أنّ العمل بهذا
الحكم مخصوص بمن ثبت عنده ذلك الدليل وتماميته من غير مقلديه ، ولكنه يخبر
العلماء عن اعتقاده أو ظنه ، وإن لم يفد ذلك لغيره وغير مقلديه إلا تنبيهاً أو
تأييداً ، فيخبر أنّ اعتقادي أنه كذلك بالنسبة إلى كل أحد ، وإن لم يكن اعتقادي
حجة لكل أحد ، ثم ينبّه بالاستدلال على طريق حصول اعتقاده ، ويريد أن كلّ
أحد أيضاً لو سلك هذا المسلك يحصل له ذلك الاعتقاد . وهذا هو السرّ في بيان
الأدلة ، والأدلة على الأدلة ، وهكذا .

واعتقاده أنّ كلّ مَنْ نظر بالنظر الصواب من مبدأ الحكم إلى المآب ، ورجع
قهقري من الحكم إلى الدليل ومنه إلى دليله ، وهكذا إلى ما اكتسب منه النظريات
من بديهياته ، يكون كذلك ، فحكمه إنّما هو للجميع وإن لم يكن اتباع حكمه
واجباً على الجميع .

ومن ذلك ظهر : أنّ اختلاف الجهة والعلّة لا يقدح في تحقّق الإجماع على
الحكم المطلق .

نعم إذا كان أصل الحكم مقيّداً ، فيختصّ الإجماع بالمقيّد .
وإلى هذا ينظر مَنْ يقول : بأنّ اختلاف الحثثيات التقييدية يقدح في ثبوت
الإجماع على المطلق ، دون الحثثيات التعليلية .

عائدة (٦٦) في بيان اعتبار كتاب الفقه الرضوي

من كتب الأخبار المشتهرة في تلك الأعصار المتأخرة كتاب الفقه المنسوب إلى سيدنا ومولانا أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء . وهو غير منصوص عليه في كلام قدماء الأصحاب ، وإنما اشتهر في هذه الأزمنة المتأخرة ، ولهذا التبس حاله على كثير من الأجلة ، وتحقيق حاله من الأمور المهمة .

وبيانه : أنه لم يكن ذلك الكتاب متداولاً بين الطبقة المتوسطة من الأصحاب إلى زمان الفاضل النقي مولانا محمد تقي المجلسي - قدس سره - وهو أول من روج هذا الكتاب .

وبعده ولده العلامة ومروج الشريعة ، المحدث مولانا محمد باقر المجلسي ، فإنه أورده في كتاب بحار الأنوار ، ووزع عباراته على الأبواب ، واستند إليها في الآداب والأحكام المشهورة الخالية عن المستند ظاهراً ، وفي الجمع بين الأخبار المتعارضة .

وذكر في البحار ما يوضح وجه اشتهاره ، قال : كتاب فقه الرضا أخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي أمير حسين - طاب ثراه - بعد ما ورد اصفهان .

قال : قد اتفق لي في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجين ، وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام . وسمعت الوالد - رحمه الله - أنه قال : سمعت السيد يقول : كان عليه خطه صلوات الله عليه ، وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء . وقال السيد : حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام ، فأخذت الكتاب وكتبته وصححته . فأخذ والدي هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه ، وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق أبو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه [من غير سند] ^١ ، وما يذكره والده في رسالته إليه ، وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه ^٢ . انتهى .

وعن المولى المقدس التقي المجلسي - والد شيخنا صاحب البحار - أنه قال : من فضل الله سبحانه أنه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي أمير حسين - طاب ثراه - مجاوراً عند بيت الله الحرام سنين كثيرة ، وبعد ذلك جاء إلى هذه البلاد يعني اصفهان ، ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال : إني جئتكم بهدية نفيسة ، وهي الفقه الرضوي .

وقال : لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من أهل قم مع كتاب قديم كُتب في زمان أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام ، وكان في مواضع منه بخطه ، وكان على ذلك إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي أنه من تأليفه عليه السلام ، فانتسخت منه ، وقابلته مع النسخة . ثم أعطاني إيّاه ، واستنسخت منه نسخة أخذها بعض الفضلاء ليكتب عنها ، ونسيت الآخذ ، ثم جاءني بها بعد إتمامي للشرح العربي على الفقيه ، المسمى بروضة المتقين ، وقليل من الشرح الفارسي .

١ : الزيادة من المصدر .

٢ : بحار الأنوار ١ : ١١ .

ثم لما تفكرت فيه ظهر لي أنّ هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه ، وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلا نادراً ، وكل ما يذكره الصدوق بدون السند فهو أيضاً عبارته ، فرأيت أن أذكر في مواضعه أنه منه لتدفع اعتراضات الأصحاب وشبهاتهم .

والظاهر أنّ هذا الكتاب كان موجوداً عند المفيد أيضاً ، وكان معلوماً عندهم أنّه من تأليفه عليه السلام ، ولذا قال الصدوق : أفني به وأحكم بصحته ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله الأقدسين ^١ .

وقد ذكر في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة أبيه في رسالته إليه في مسألة تخلّل الحدث الأصغر في أثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته : الظاهر أنّ علي بن بابويه أخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته إلى ولده من كتاب الفقه الرضوي ، بل أكثر عبارات الفقيه ، التي يفتي بضمونها ولم يسندها إلى الرواية ، كأنّها من هذا الكتاب ، وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا .

والثقة العدل القاضي أمير حسين استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين ، وكان في عدة مواضع منه خط الإمام الرضا عليه السلام ، وأنا أشرت ورسمت صورة خطه على ما رسمه القاضي ، ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بأنّ علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بأنّ هذا الكتاب تصنيف الإمام ، وجعله الصدوق حجة بينه وبين ربّه ^٢ .

وقال في كتاب الحج في شرح رواية إسحاق بن عمار فيمن ذكر في أثناء السعي أنه ترك بعض الطواف : إنّ المشهور بين الأصحاب صحة الطواف والسعي إذا كان المنسي من الطواف أقل من النصف ، وهو موافق لما في الفقه الرضوي .

١ : نقله أيضاً السيد بحر العلوم في فوائد الأصول : ١٤٧-١٤٦ ، فائدة ٤٥ .

٢ : لوامع صاحبقراني ١ : ١٨٧ .

والمظنون أنّ الصدوق كان على يقين من كونه تأليف الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، وأنه كان يعمل به . وأنّ القدماء منهم مَنْ كان عنده ذلك، ومنهم مَنْ كان يعتمد على فتاوى الصدوق، المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم .

ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أنّهما قالاً: إنّ هذه النسخة قد أتت بها من قم إلى مكة المشرفة، وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم وخط الإمام في عدة مواضع . قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة، وأتى بها إلى بلدنا، واستنسخت نسخة من كتابه^١ . انتهى .

وقال السيد الاستاذ المحقق- طاب ثراه- في بعض فوائده :

والقاضي أمير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان : هو السيد أمير حسين بن حيدر^٢ العاملي الكركي ، ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي ، وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية أيام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي .

وهو أحد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين ، مصنفٌ مجيد ، طويل الباع ، كثير الاطلاع ، وجدت له رسالة مبسوبة في نفي وجوب الجمعة في زمان الغيبة ، وكتاب النفحات القدسية في أجوبة المسائل الطبرسية ، وكتاب دفع المناوات عن التفضيل والمساواة ، صنّفه لبيان أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام عن جميع الأنبياء ومساواته لنبينا ﷺ إلا في النبوة ؛ وهو كتاب جليل ينبىء عن فضل مؤلفه النبيل .

وله كتاب الإجازات ، فيه إجازة جمّ غفير من العلماء المشاهير له ، منهم [خاله] المحقق [المدقق]^٣ الشيخ عبدالعالي بن المحقق الشيخ علي الكركي ، وابن خالته السيد العماد الأمير محمد باقر الداماد ، والشيخ الفقيه الأوحد الشيخ بهاء

١ : لوامع صاحبقراني ٤ : ١٩٨ .

٢ : في النسخ : حميد ، وصححه كما في المصدر .

٣ : مابين المعقوفات من المصدر .

الدين محمد العاملي، وقد وصفه جميعهم بالفقه والفضل والعلم. وفي إجازات شيخنا البهائي له بخطه: أجزت لسيدنا الأجل الأفاضل، صاحب المفاخر والنسب الطاهر، والتحقيق الفائق، [والتدقيق]^١ الراق، جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال^٢، المتخلي عن ربة التقليد، المتخلي بحلية الاستدلال، شرفاً للسيادة والنقابة والإفادة والإفاضة، أدام الله إفضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية أمثاله. وذكر غيره في إجازته نحو ذلك.

نروى عن هذا السيد الأ مجد والسند الأ واحد ما صحّت له روايته واتضحت له درايته بطرقنا المتكثرة، عن شيخنا العلامة المجلسي، عن والده المقدّس المجلسي، برواية الثقات عنه: كونه عنده من قول الرضا عليه السلام، وهو ثقة وقد أخبر بشيء ممكن، وادّعى العلم، فتصدق تلك الدعوى.

ثم قال شيخنا المحقق السيد طاب ثراه: وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي أنني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية: أنّ الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين، وأنّ أصل النسخة في مكة المشرفة بخط الإمام وكان بالخط الكوفي، فنقله المولى المقدّس الأميرزا محمد - وكأنّه صاحب الرجال - إلى الخط المعروف.

قال الشيخ السيد: ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجل واحد، هو محمد بن السكين^٣ بن عمار النخعي الجمال، ثقة له كتاب، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام. قاله النجاشي في كتابه^٤.

١: ما بين المعقوفين من المصدر.

٢: تقرأ في بعض النسخ: الجلال، وفي بعضها: الخلال.

٣: في النسخ المعتمدة محمد بن مسكين في المواضع الثلاث، وصحّحناه كما في المصدر وهو الصحيح. راجع: معجم رجال الحديث ١٦: ١١٦ و ١٧: ٢٣٢.

٤: رجال النجاشي: ٩٦٩/٣٦١.

وفيه وفي الفهرست^١ : الطريق إليه إبراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان .
والطبقة ثلاث من كونه من أصحاب الرضا عليه السلام .

قيل : وروى عنه ابن أبي عمير ، وهو من أصحاب الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام ،
فيكون محمد بن سكين من أصحاب الرضا عليه السلام .

وهذا النقل وإن لم نجد لأحد من المعبرين ، إلا أنه يلوح منه آثار الصدق
فيصلح للتأييد .

قال : وما يؤيده : أن الشيخ الجليل متجب الدين - وهو الشيخ أبو الحسن
علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن علي بن بابويه
القمي - قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا
لفظه : السيد الجليل محمد بن أحمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عليه السلام
فاضل ثقة^٢ . كذا في نسخ عديدة مصححة من رجال المتجب ، وفي كتاب أمل
الآمل نقلاً عنه^٣ .

والظاهر أن المراد بكتاب الرضا عليه السلام هو هذا الكتاب . وأما الرسالة الذهبية ،
المعروفة بطب الرضا ، فهي عدة أوراق في الطب صنفها للمأمون ، وإرادتها
من هذه العبارة في غاية البعد .

والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا : وجود نسخة الأصل عنده وانتهاء
إجازة الكتاب إليه ، لأنه روى هذا الكتاب عن الإمام بلا واسطة ، وأنه
صنّفه له ، فإنه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا أعصار الأئمة
عليهم السلام .

ثم قال السيد الاستاذ : ومّا يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام

١ : الفهرست : ٦٩١/٣٢٠ ، ولكن فيه : محمد بن مسكين ، له كتاب ، أخبرنا به جماعة عن أبي الفضل
عن حميد بن زياد عن إبراهيم بن سليمان بن حيان أبي إسحاق الخزاز عنه .

٢ : الفهرست لمتجب الدين : ١٧١ رقم ٤١٢ .

٣ : أمل الآمل ٢ : ٢٤٢ .

علي بن موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك، حتى أنهما قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة، وخالفاً لأجله من تقدمهما من الأصحاب، وعبراً في الغالب بنفس عباراته. ويلوح من الشيخ المفيد الأخذ به، والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة.

ومعلوم أنّ هؤلاء الأعظم، الذين هم أركان الشريعة، لا يستندون إلى غير مستند، ولا يعتمدون على غير معتمد. وقد رجع إلى فتاويهم أصحابنا المتأخرون عنهم؛ لاعتمادهم عليهم بأنهم أرباب النصوص، وأنّ فتواهم عين النصّ الثابت عن الحجج.

وقد ذكر الشهيد: أنّ الأصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه^١، و مرجع كتاب الشرائع وما أخذه هذا الكتاب، كما هو معلوم على من تتبّعهما وتفحص ما فيهما وعرض أحدهما على الآخر.

ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدّ رسالة أبيه من الكتب التي إليها المرجع وعليها المعول؛ لأنّ الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي، وهو حجة عنده، ولم يكن الصدوق ليقُلّد أباه في ما افتاه، حاشاه. وكذلك اعتماد الأصحاب على كتاب علي بن بابويه^٢.

وقال السيد الاستاذ: وربما ذهب بعضهم إلى أنّ هذا الكتاب تصنيف الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق.

ولارِب في فساد هذا الوهم، فإنّ المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مِرية فيها، وإن كان الشيخ وافقها في كثير من العبارات. وكتاب الشرائع المنسوب إليه هو بعينه رسالته إلى ولده، كما نصّ عليه النجاشي^٣، وإن

١: الذكري: ٥٤. قال: وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدون في شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه رحمه الله ...

٢: فوائد الأصول: ١٤٩-١٥٢ فائدة ٤٥. مع تلخيص من المصنف.

٣: رجال النجاشي: ٢٦١.

أوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها^١، على أن مصنف هذا الكتاب قد انتسب في أوله فقال: يقول عبدالله علي بن موسى الرضا. ثم نقل أربع عبارات أخرى من ذلك الكتاب- تأتي في طي ماسنذكره- تدل على المغايرة، وكونه تصنيف الإمام.

ونقل عنه أيضاً أنه قال في موضع آخر: ومما ندأوم به نحن معاشر أهل البيت. ثم قال: فهو إما للإمام، أو شيء موضوع عليه، واحتمال الوضع فيه بعيد؛ لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة الحق ورواء الصدق، ولأن ما شتمل عليه من الأصول والفروع والأخلاق مطابق لمذهب الإمامية وما صحّ من الأئمة، ولاداعي للوضع في مثله، فإنّ غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل، والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة، والكتاب خال عما يوههم ذلك^٢. انتهى كلامه، رفع في درجات الجنان مقامه.

أقول: ومن روج ذلك الكتاب بعد الفاضلين المجلسيين، الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي، فقد سلكه في كتابه كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام في جملة الأخبار، وعدّه رواية الرضا عليه السلام^٣. وجرى على ذلك المنوال جماعة من مشايخنا الأعلام، وجمع من مشايخهم الكرام، ومنهم من سكن إليه واعتمد^٤.

وأكرر جماعة وتوقف فيه^٥. ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئاً

١: الفهرست: ٢١٨/٤٧١.

٢: فوائد الأصول: ١٤٦-١٤٥، فائدة ٤٥.

٣: أنظر كشف اللثام ١: ٦٠، ٨٣، ٨٦.

٤: منهم البحراني في الحقائق الناضرة ١: ٢٦، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٥١، وصاحب رياض المسائل فيه ١: ٣ و ٦، والسيد بحر العلوم في فوائده: ١٤٨ فائدة ٤٥، والقمي في غنائم الأيام: ٧٠٨.

٥: كصاحب الفصول الغروية فيها: ٣١٣، والخونساري في رسالته: ٢٥، وصاحب مطالع الأنوار فيه: ٢٧٠.

في الوسائل، وعدّه من الكتب المؤلّفة في أمل الآمل^١.

وهذا بناء ما عندي وبناء من قبلي في ذلك الكتاب.

ثم أقول: التحقيق أنّ الكلام إمّا في أنّ هذا الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الأحاديث والأخبار - أي ما يحكي قول المعصوم من حيث هو مع عدم ظن كذبه ووضعه، أو مع احتمال صدقه - أو لا، بل هو إمّا من الكتب المؤلّفة من العلماء، أو من الأخبار الموضوعة، أو المظنون وضعها؟.

أو الكلام في حجّيته ولزوم العمل به، أي في أنّه هل هو من الأحاديث الثابتة حجّيتها أم لا؟.

فإن كان الكلام في الأول - وتظهر فائدته حينئذ لمن يعمل بمطلق الأخبار، ولغيره في حجّيته إذا انجبر بالعمل ووافق الشهرة بين الأصحاب، وفي الآداب والسنن والمكروهات حيث يتسامح فيها ويعمل فيها بالأخبار الضعيفة، وفي التأييد، ونحوها مما هو شأن الأخبار الضعيفة التي ليست بأنفسها حجة - فقد عرفت أنّ الفاضلين المجلسيين^٢، والفاضل الهندي^٣، وجمعاً من مشايخنا العظام، منهم السيد السند الاستاذ^٤، ومنهم شيخنا الشيخ يوسف البحراني صاحب الحقائق الناضرة، وهو من المصرين على ذلك، ويجعله حجة بنفسه^٥، ومنهم شيخنا الفاضل السيد علي الطباطبائي صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع^٦، ومنهم الوالد الماجد المحقق العلامة صاحب اللوامع والمعتمد^٧ - برّد الله مضاجعهم الشريفة - وبعض من تقدّم عليهم،

١: أمل الآمل ٢: ٣٦٤.

٢: أنظر بحار الأنوار ١: ١١.

٣: كشف اللثام ١: ٨٣.

٤: فوائد الأصول: ١٤٨ فائدة ٤٥.

٥: الحقائق الناضرة ١: ٢٦.

٦: رياض المسائل ١: ٣، ٣٠، ٨١.

٧: اللوامع (مخطوط) الفرع الخامس من فروع غسل الجنابة.

كالفاضل الكاشاني^١ - آقا هادي - شارح المفاتيح : قد سلّكه في سلك الأخبار ، وأدرجوه في كتب أحاديث الأئمة الأطهار ، ونقلوه في مؤلفاتهم بطريق الروايات . ومنهم من عبّر عنه بالرضوي .

وإن بعضاً آخر - كالشيخ الحر^٢ - ينكره ويجعله من الكتب المؤلفة ، أو يتوقف فيه .

ومنهم من يتوهم أنه رسالة الشيخ علي بن الحسين بن بابويه أو شرائعه^٣ . والتحقيق : أنه لا ينبغي الريب في اندراجه تحت كتب الأخبار ، وكونه معدوداً من أحاديث الأطهار ؛ لصدق حدّ الحديث والخبر ، وهو : ما يحكي قول المعصوم من حيث هو لا من حيث إنه رأي المجتهد وظنه ؛ ويحتمل الصدق ، ولا يعلم كذبه أو وضعه ، بل لا يظن .

أما كونه ما يحكي قول المعصوم فظاهر ، فإنه صرّح في ديباجة الكتاب بقوله : « يقول عبدالله علي بن موسى الرضا »^٤ ثم يذكر إلى آخر الكتاب ، وهذا عين حكاية قول المعصوم من حيث هو ، وهو ينفي كونه من الكتب المؤلفة لبعض العلماء ، أو رسالة الصدوق ، أو شرائعه .

وما ينفي ذلك ، أو كونه رسالة الصدوق ونحوها : تضمّنه في مواضع عديدة ومقامات متكررة لما ينافي ذلك ، ويدل على نسبته إلى الإمام .

منها : ما مر في كلام شيخنا الاستاذ أن فيه قوله هذا : « وما ندوم عليه نحن معاشر أهل البيت »^٥ .

ومنها : ما ذكره في باب الأغسال ، قال : « ليلة تسعة عشر من شهر رمضان

١ : شرح المفاتيح (مخطوط) باب الغسل ، الاغسال المسنونة .

٢ : امل الأمل ٢ : ٣٦٤ .

٣ : كصاحب رياض العلماء فيها ٦ : ٤٣ ، ونقله عن استاذه الشيرازي في ٢ : ٣١ ، ونقله عن شرح الشرائع للسيد حسين القزويني في مستدرک الوسائل ٣ : ٣٣٨ .

٤ : فقه الرضا عليه السلام : ٦٥ .

٥ : فقه الرضا عليه السلام : ٤٠٢ .

هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين عليه السلام ^١.
ومنها: مذكره في باب الصلاة، قال: «وكنت يوماً عند العالم عليه السلام، ورجل سأل عن رجل سهى فسلم في ركعتين من المكتوبة» ^٢.
ومنها: ماقال أيضاً في باب الصلاة، قال: «وقال العالم عليه السلام: قيام رمضان بدعة، وصيامه مفروض، فقلت: كيف أصلي في شهر رمضان؟ فقال: عشر ركعات»، إلى أن قال: «وسألته عن القنوت يوم الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً، فقال: نعم في الركعة الثانية خلف القراءة، فقلت: أجهر فيها بالقراءة؟ فقال: نعم» ^٣.

ومنها: ماقال في باب غسل الميت: «وكتب أبي في وصيته أن أكفنه في ثلاثة أثواب»، إلى أن قال: «وقلت لأبي: لم تكتب هذا؟ فقال: إني أخاف أن يغلبك الناس، يقولون: كفنه بأربعة أثواب أو خمسة، فلا تقبل قولهم. وعصبته بعد بعمامة، وشققنا له شقاً من أجل أنه كان رجلاً بديناً، وأمرني أن أجعل ارتفاع قبره أربع أصابع مفرجات» ^٤.

وظاهر أنه لولا أن أباه هو الإمام المعصوم، لم يكن في نقل قوله فائدة، بل لم تكن وصيته وأمره ماضياً؛ لأن التكفين ورفع القبر تكاليف لغيره بعد موته.
ومنها: مذكره في باب غسل الميت أيضاً، قال: «وأروي أن علي بن الحسين عليهما السلام لما أن مات، قال أبو جعفر عليه السلام: لقد كنت أكره أن أنظر إلى عورتك في حياتك، فما أنا بالذي أنظر إليها بعد موتك، فأدخل يده وغسل جسده، ثم دعا بأم ولد له، فأدخلت يدها فغسلت مرقاه، كذلك فعلت أنا بأبي» ^٥.

١: فقه الرضا عليه السلام: ٨٣.

٢: فقه الرضا عليه السلام: ١٢٠.

٣: فقه الرضا عليه السلام: ١٢٥.

٤: فقه الرضا عليه السلام: ١٨٣، ولكن فيه: «... وعصبته بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن إنما تعد بما يلف به الجسد، وشققنا له القبر...».

٥: فقه الرضا عليه السلام: ١٨٨. وفيه بدل «فغسلت مرقاه»: «وغسلت عورته».

وظاهر أنه لولا أنه هو المعصوم الذي فعله حجة لم تكن فائدة في قوله : « وكذلك فَعَلْتُ » . بل ذكره بعد نقل فعل أبي جعفر عليه السلام بأبيه ، أول شاهد على أنه أيضاً من أقرانه وأمثاله .

ومنها : مذكره في باب الزكاة ، قال : « وإني أروي عن أبي العالم في تقديم الزكاة وتأخيرها أربعة أشهر أو ستة أشهر »^١ .

ومنها : مذكره في باب الصوم ، قال : « وأما صوم السفر والمرض ، فإن العامة اختلفت في ذلك ، فقال قوم : يصوم ، وقال قوم : لا يصوم » ، إلى أن قال : « ونحن نقول : يفطر في الحالتين جميعاً »^٢ .

فإن قوله : « ونحن نقول » دالّ على أنه ممن هو قوله حجة .
ومنها : مذكره في باب الربا والدين والغيبة بعد رواية متضمنة لجواز بيع حبة لؤلؤة تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم ، أو بعشرين ألف ، « وقد أمرني أبي ففعلت مثل هذا »^٣ . والتقريب مامر .

ومنها : ما قال في باب دية اللسان ، قال : « سألت العالم عليه السلام عن رجل طرف لغلّام ، فقطع بعض لسانه » ، إلى أن قال : « فقلت : كيف ذلك ؟ »^٤ .

ومنها : ما قال في باب فضل الدعاء : « أروي عن العالم عليه السلام أنه قال : لكل داء دواء ، سألته عن ذلك ، فقال : لكل داء دعاء »^٥ .

ومنها : مذكر في باب القدر والمنزلة بين المنزلتين ، قال : « سألت العالم عليه السلام : أجبر الله العباد ؟ فقال : الله أعدل من ذلك ، فقلت : فقوّض إليهم ؟ فقال : هو أعزّ من ذلك ، فقلت له : فصف لنا المنزلة بين المنزلتين »^٦ .

١ : فقه الرضا عليه السلام : ١٩٧ .

٢ : فقه الرضا عليه السلام : ٢٠٢ .

٣ : فقه الرضا عليه السلام : ٢٥٨-٢٥٧ .

٤ : فقه الرضا عليه السلام : ٣١٨ .

٥ : فقه الرضا عليه السلام : ٣٤٥ .

٦ : فقه الرضا عليه السلام : ٣٤٨ .

ومنها: ما ذكره في باب الاستطاعة قال: «سألت العالم عليه السلام: أ يكون العبد في حال مستطيعاً؟ قال: نعم أربع خصال: مخلى السرب، صحيح، [سليم]¹ مستطيع، فسألته عن تفسيره»² الخ.

ومنها: ما ذكره في باب الزهد والتواضع، قال: «وسألت العالم عليه السلام عن أزهّد الناس قال»³ الخ.

ومنها: ما ذكره في باب المعروف، قال: «أروي عن العالم عليه السلام أنّه قال». إلى أن قال: «فقلت له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وإن كان غنياً؟ فقال: وإن كان غنياً»⁴.

ومنها: ما ذكره في باب التفكير والاعتبار، قال: «وأروي: فكر ساعة خير من عبادة سنة، فسألت العالم عليه السلام عن ذلك، فقال: تمر بالخربة»⁵ إلى آخره.

ومنها: ما ذكره في باب البدع والرئاسة وكل ضلالة، قال في آخره: «وأروي عن العالم عليه السلام، وسألته عن شيء من الصفات»، وقال في آخره أيضاً: «وأما عيون البشر فلا تلحقه؛ لأنه لا يحدّ ولا يوصف، هذا ما نحن عليه كلنا»⁶.

ومنها: ما ذكره في باب حديث النفس: «وسألت العالم عن الوسوسة وإن كثرت»، وقال في آخره أيضاً: «وأروي أنّ الله تبارك وتعالى أسقط عن المؤمن ما لم يعلم وما لم يتعمد» إلى أن قال: «أقول ذلك»⁷.

ومنها: ما قال في آخر باب الرياء والنفاق والعُجب: «وأروي أنّ رجلاً سأله -أي العالم عليه السلام- عما يجمع به خير الدنيا والآخرة، قال: لا تكذب. وسألني

١: ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢: فقه الرضا عليه السلام: ٣٥٢.

٣: فقه الرضا عليه السلام: ٣٧١.

٤: فقه الرضا عليه السلام: ٣٧٣.

٥: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٠.

٦: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٤.

٧: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٥-٣٨٦.

رجل سنيّ^١ عن ذلك، فقلت: خالف نفسك^٢.

ومنها: ما ذكره في باب الآداب، وهو آخر الأبواب، قال: «فأبي روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال»^٣ إلى آخره.

و ظاهر أنّ هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من ابن بابويه وأمثاله من العلماء.

ومنها: ما هو ظاهر في كون القائل إماماً معصوماً.

ومنها: ما هو صريح في كونه مدركاً للإمام الكاظم العالم عليه السلام.

ومنها: ما هو صريح في كونه ابنه.

ومنها: ما هو صريح في كونه من أولاد أمير المؤمنين عليه السلام.

وجميع ذلك شهادات و دلالات على أنّه ليس مؤلفاً للعلماء، بل هو منسوب إلى الإمام.

و أما كونه ما يحتمل الصدق فظاهر، إذ لا وجه لعدم احتماله، ولا أمانة على كذبه.

و أما توهمه^٤ من جهة عدم تداوله بين العلماء المتأخرين، فهو وهم فاسد، لما يُشاهد مثله في الأصول الأربعمئة وأمثالها المتروكة بين العلماء، لأجل ذكر ما فيها في كتب أحاديث أصحابنا و شرائعهم. فكذا ذلك، حيث إنّ عباراته الشريفة مأخوذة في رسالة ابن بابويه و من لا يحضره الفقيه وغيرهما.

مع أنه لولا صدقه لكان لأجل كونه موضوعاً عليهم، وهو بعيد غاية البعد، كما يظهر وجهه ممّا نقلناه عن السيد الاستاذ.

هذا، مع أنه ربما يوجد له أمارات دالة على الصدق موجبة للظنّ له وإن كان

١: في «ب، هـ»: شيء. وكلا اللفظين ليسا في المصدر.

٢: فقه الرضا عليه السلام: ٣٩٠.

٣: فقه الرضا عليه السلام: ٣٩٧؛ وفيه: «فأني أروي عن أبي عبد الله عليه السلام...».

٤: الفصول الغريبة: ٣١٢.

ضعيفاً، كما ذكرها السيد الاستاذ من الوجوه والأمارات، وادعاء علم بعض الثقات.

وقد وجدت أنا أيضاً نسخة مصححة منه في خزانة كتب والدي العلامة -قدس سره- وكان بعض مواضعه بياضاً، وكتب في الحاشية: كان في النسخة التي بخطه الشريف عليه السلام في موضع البياض أسطر قد محيت، وكانت في ظهره هذه العبارة: ما على ظهر المنقول منه بخط الإمام عليه السلام: «صح» لأحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ولأبيه جعفر، وأخيه محمد، وأحمد - هو الملقب بالسكين -، وأكثر ما ورد هو أبو جعفر الزيدي، و«صح» ليحيى بن الحسن الحسيني، وكتبه علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أُلْقِيَتْ إليهم في محرّم لسنة ثلاث ومائتين للهجرة بمدينة مرو ولله الحمد^١. انتهى.

أقول: قال العلامة في الخلاصة وقبلة النجاشي في كتابه: يحيى بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين العالم الفاضل الصدوق، روى عن الرضا عليه السلام^٢. انتهى.

وهذا التصريح بكونه من أصحاب الرضا عليه السلام مما يصلح أمانة على صدق الإجازة المذكورة.

وقال الميرزا محمد في رجاله الكبير: أبو الحسين العلوي، جليل، من أهل نيشابور^٣. انتهى.

وكونه من أهل نيشابور أيضاً من أمارات صدق الإجازة الصادرة في

١: ونقل نحوه أيضاً السيد الصدر عن آخر نسخة من كتاب مصباح الكفعمي بخط السيد علي خان المكي. فصل القضاء ٤١٣-٤١٤.

٢: خلاصة الأقوال: ١٨٢، رجال النجاشي: ٤٤١، ولكن فيهما: يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبد الله بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٣: منهج المقال: ٣٨٦.

مدينة مرو .

و بالجملة : لو لم نقل أنه مظنون الصدق ، فلا شك في أنه محتمله ، و بعد ذلك لا يبقى مجال لعدم عدّه من الأخبار .

و إن كان الكلام في الثاني ، أي في حجّيته و عدمها ، فهذا أمر يختلف باختلاف المذاهب و المسالك و الآراء في الحجّة من الأخبار الآحاد .

فإنّ منهم : من يقول باختصاص الحجّة بالمسانيد من الأخبار من الصحاح ، أو مع الحسان ، أو الموثقات . و لا شك أنّ ذلك ليس منها ؛ لعدم ثبوت الكتاب من الإمام من جهة العلم واليقين ، و لا بالنقل المتصل من الثقات المحدثين .

و منهم : من يقول باختصاص الحجّة بأخبار الكتب الأربعة الدائرة . و هذا أيضاً كسابقه .

و منهم : من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق أو الصدور ، و بعبارة أخرى : كل خبر مفيد للظن . و اللازم على ذلك ملاحظة ما نقلناه من الشواهد والأمارات ، فإن حصل له منها الظن فليقل بحجّيته ، وإلا فلا .

و منهم : من يقول بحجية كل خبر غير معلوم الكذب أو غير مظنونه . و لا شك أنّ هذا الكتاب منه ، فيكون حجة معمولاً به عنده . و الله أعلم بحقيقة الحال .

عائدة (٦٧)

في بيان قاعدة أخذ المفاهيم

اعلم أنّ قاعدة أخذ المفاهيم على ما هو المستفاد من العرف والمحاورات هو :
التصرّف في المحكوم به نفيّاً وإثباتاً ، وفيما له المفهوم وجوداً و عدماً ، من غير
تصرّف في شيء آخر أصلاً .

فإذا قيل : إن جاء زيد فأكرمه ، يتصرف في المشروط وفي الإكرام ، فيقال :
مفهومه إن لم يجرّ زيد فلا تكرمه .

فتبدّل وجود المشروط الذي له المفهوم بالعدم وإثبات الإكرام الذي هو
المحكوم به بالنفي ، ولا يتبدّل غيرهما ، فلا يتبدّل المجيء ، ولا زيد ، ولا نفس
الإكرام ، ولا الضمير الراجع إلى زيد .

وإذا قيل : أكرم الرجل العالم ، فمفهومه الوصفي : لا تكرم الرجل الغير
العالم ، أو الجاهل ، وهو أيضاً بمعنى غير العالم .

وإذا قيل : يجب عليك الكون في البيت إلى الغروب ، فمفهوم غايته : أنّه
لا يجب الكون بعد الغروب .

و على هذا إذا قيل : إن جاءك الرجل العالم فأكرمه ، فمفهومه الشرطي : إن
لم يجئك الرجل العالم فلا تكرمه ، أي الرجل العالم لا مطلق الرجل ، إذ لم يكن
الضمير في المنطوق لمطلق الرجل ، بل لهذا الرجل المذكور في المنطوق ، فكذا

في المفهوم .

و من ذلك يظهر فساد ما قد يقال في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على عدم وجوب التبين في خبر العادل - بأن مفهومه الشرطي أنه إن لم يجئكم فاسق نبأ ، فلا تتبينوا في خبره - : إن عدم مجيء الفاسق أعم من مجيء العادل ، فيدل بواسطة العموم : أنه إن جاء العادل ، فلا تتبينوا في خبره .

فإن المفهوم : أنه إن لم يجئ الفاسق فلا تتبينوا في خبره ، أي خبر الفاسق ؛ إذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى يصلح مرجعاً للضمير ، ولأنه مقتضى القاعدة المذكورة .

وكذا فيما ورد في رواية البصري^١ : أنه كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء ، يقرع بينهم^٢ .

فإن مفهومه الشرطي : أنه إذا لم يأت رجلان يختصمان مع شهود كذائي ، لم يقرع بينهم ، أي بين الشهود الكذائي .

فلا يصح أن يقال : إن عدم إتيان الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائية أعم من أن يأتيا مع الشهود المختلفين في العدالة والعدد ، فلا يقرع بين هذه الشهود أيضاً بمقتضى المفهوم ، وعدم الإقراع فيهم يستلزم ترجيح الأعدل والأكثر قطعاً ، لأن مرجع الضمير في لفظ «بينهم» في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوي في العدل والعدد ، أو هذه الشهود المخصوصين ، وهو أيضاً بمعنى المتساويين دون مطلق الشهود ، لما ذكر ، فيكون حكم الشهود المختلفين مسكوتاً عنه ، وهكذا في جميع الموارد .

١ : هو عبدالرحمان بن أبي عبدالله البصري مولى بني شيبان ، من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وأصله كوفي ، واسم أبي عبدالله ميمون . أنظر رجال الشيخ : ٢٣٠ ، وتنقيح المقال ٢ : ١٣٨ ، وجامع الرواة ١ : ٤٤٢ .

٢ : الفقيه ٣ : ٥٣ / ١٨١ ، الكافي ٧ : ٤١٩ / ٣ ، التهذيب ٦ : ٢٣٣ / ٥٧١ ، الاستبصار ٣ : ٣٩ / ١٣١ ، الوسائل ١٨ : ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ٥ .

عائدة (٦٨) في بيان أنّ المدلول الالتزامي فرع المدلول المطابقي

اعلم أنّ من الأمور الواضحة: أنّ المدلول الالتزامي للفظ فرع مدلوله المطابقي وتابع له. فإذا انتفى المطابقي ينتفي الالتزامي أيضاً. ويتفرّع على ذلك: أنه لو جاء خبر: إنّ مَنْ تزوّج باكراً بإذن وليّها خاصة ثبت لها حق المضاجعة، فمدلوله المطابقي ثبوت حق المضاجعة للزوجة، ويدلّ بالالتزام الشرعي على وجوب النفقة، وتحقيق الزوجية، وصحة النكاح، وغير ذلك.

فلو جاء خبر يدل على عدم ثبوت حق المضاجعة لها أو لمطلق الزوجة، و ترجّح على الخبر الأول عند فقيه، وردّ الخبر الأول لأجل تلك المعارضة، لا يمكنه القول بثبوت الزوجية والنفقة، المفهومين من الخبر الأول، حيث إنّ المعارض مخصوص بحق المضاجعة؛ لأنّ الزوجية والنفقة كانتا تابعتين لثبوت حق المضاجعة، فإذا لم يثبت فآين الدالّ على الزوجية والنفقة؟.

ولها فروع متكررة، وقد يشتهب الأمر لأجل ذلك في بعض الموارد. كما إذا أقرّ أحد بزوجة امرأة له، وأنكرتها الزوجة، فقالوا بوجوب الإنفاق عليه، وعدم ثبوت الزوجية له، مع أنّ الأول مدلول التزامي للثاني.

وقد أشرنا في بعض العوائد السالفة^١ إلى ما يرفع الاشتباه، ونقول هنا أيضاً: إنّها هنا أمرين: الإقرار بالزوجية، وثبوتها ظاهراً بحسب الشرع، وجوب الإنفاق لازم إقراره بها؛ لكونه إقراراً على نفسه، كما أنّه لازم ثبوتها أيضاً؛ والمطابق المتنتفي هنا هو ثبوت الزوجية الظاهرية، وأما الإقرار بالزوجية فلم ينتف أصلاً، فيكون لازمه الذي هو وجوب الإنفاق عليه باقياً.

عائدة (٦٩) في بيان أن مقتضى اليد الملكية

من القواعد الشرعية الكلية: كون مقتضى اليد الملكية، ما لم تعارضه البيّنة أو نحوها.

وهذه القاعدة ثابتة في الشريعة بلا خلاف فيها يوجد، وربما كانت إجماعية، وصرّح بعض شراح المفاتيح بالاتفاق عليها، بل صرّح بعضهم بضرورتها^١.

والنصوص بها مع ذلك مستفيضة، بل في المعنى متواترة.

منها: الأخبار الواردة في حكم تعارض البيّنة^٢.

ومنها: خبر حفص بن غياث المروي في الكتب الثلاثة، وفيه: أُرِيتَ إذا رأيتُ في يد رجل شيئاً أيجوز أن أشهد أنّه له؟ فقال: «نعم»، قلت: فلعلّه لغيره، قال عليه السلام: «ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه إليك من

١: لم نعثر عليه.

٢: الكافي ٧: ٤١٨، التهذيب ٧: ٢٣٣ باب ٩٠، الاستبصار ٣: ٣٨ باب ٢٢، والفقهاء ٣: ٣٨،

الوسائل ١٨: ١٨١ أبواب كيفية الحكم ب١٢.

قبله؟»، ثم قال ﷺ: «ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»^١.

ومنها: الخبر المروي في الوسائل عن تفسير علي بن إبراهيم صحيحاً، وعن الاحتجاج مرسلأً، عن مولانا الصادق ﷺ في حديث فذك: «إن مولانا أمير المؤمنين ﷺ قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه، من تسأل البينة؟ قال: إياك كنت أسأل البينة على ما تدّعيه، قال: فإذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون، تسألني البينة على ما في يدي، وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ وبعده، ولم تسأل المؤمنين على ما ادعوا عليّ كما سألتني البينة على ما ادعت عليهم»^٢ الخبر.

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب: في المرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة، قال ﷺ: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجل والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»^٣.
ولاشك أن الاستيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده، والاختصاص بمتاع البيت غير ضائر؛ لعدم الفاصل.

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فتدّعه من قبل نفسك، وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^٤.

١: الكافي ٧: ٣٨٧/١، الفقيه ٣: ٩٢/٣١، التهذيب ٦: ٦٩٥/٢٦١، الوسائل ١٨: ٢١٥ أبواب كيفية الحكم ب ٢٥ ح ٢.

٢: تفسير علي بن إبراهيم ٢: ١٥٥، علل الشرائع ١: ١٩٠ باب ١٥١، الاحتجاج ١: ١١٩، الوسائل ١٨: ٢١٥ أبواب كيفية الحكم ب ٢٥ ح ٣.

٣: التهذيب ٩: ٣٠٢/١٠٧٩، الوسائل ١٧: ٥٢٥ أبواب ميراث الأزواج ب ٨ ح ٣.

٤: الكافي ٥: ٣١٣/٤، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

و منها: رواية حمزة بن حمران؛ أدخل السوق فأريد أن اشتري جارية تقول: إنني حرة، فقال: «اشترها إلا أن يكون لها بينة»^١.
 وصحيحة العيص: عن مملوك ادّعى أنه حرّ ولم يأت بيينة على ذلك، اشتره؟ فقال: «نعم»^٢.

وبعض هذه الروايات وإن كان ضعيفاً إلا أنّ جميعها معتبرة، لوجودها في الأصول المعتبرة، ومع ذلك بعمل الأصحاب منجبرة، وبغير ما ذكر من الأخبار معتمدة.

فلا كلام في أصل القاعدة، وإنما المقصود التكلّم في مواضع:
 الأول: في معنى اليد، فإنّه قد يتصور أنّ لفظ اليد في هذا الكلام ليس على حقيقته، بل المراد المعنى المجازي. ولعدم انحصاره في معنى خاص إما يدخله الإجمال، أو يحمل على أقرب المجازات، وهو أيضاً لا يخلو عن إبهام وإجمال.
 وفيه: أنّ اليد وإن كانت حقيقة في العضو المخصوص، إلا أنها في هذا التركيب ليست مجازاً؛ لأنّ هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه أهل المحاورات بقرينة التبادر وعدم صحة السلب، فيجب الحمل عليه.
 ولا شكّ في صدق الكون في اليد عرفاً فيما كان تحت اختياره ويتصرّف فيه تصرفات ملكية، كالبيع والإجارة والإعارة ونحوها.

وكذا فيما يستعمله ويتنفع به ويتصرّف فيه بالإفساد والإصلاح، كالركوب والحمل في الدابة، والعمارة والتخريب في الدار، والغرس والزرع في الأرض، وهكذا.

ومن وجوه الاستعمال: وضع متاعه أو جنس آخر بل مطلق ماله فيه، للصدق العرفي.

١: الفقيه ٣: ١٤٠/٦١٣، الكافي ٥: ١٣/٢١١، التهذيب ٧: ٧٤/٣١٨، الوسائل ١٣: ٣١ أبواب بيع الحيوان ب ٥ ح ٢.

٢: الفقيه ٣: ١٤٠/٦١٤، التهذيب ٧: ٧٤/٣١٧، الوسائل ١٣: ٣٠ أبواب بيع الحيوان ب ٥ ح ١.

و هل تصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به - ملكاً أو استيجاراً أو عارية - كغلة في بيته ، أو دابة في مِذْوَدَه ، أو متاع في دكته ؟

الظاهر : نعم ، للصدق العرفي .

و أما في كون ماله فيه من غير وضعه فيه ، أو عدم ثبوت ذلك - كمِذْوَد فيه دابته ، أو دار فيها متاعه - يداً نظر .

الظاهر : العدم ما لم يعلم أنه بنفسه و وضعه ؛ للشك في صدق الاسم .
فلو كانت هناك دابة عليها حملُه الذي حملَه بنفسه عليها ، تصدق اليد على الدابة ، بخلاف ما إذا كان عليها حملة و لم يثبت أنه حملَه عليها ، أو علم أنه حملَه غيره - الذي يدعي الدابة - عليها و بيده لجامها .

و هل يكون إغلاق باب الدار و نحوها و كون مفتاحها في يده يداً ؟ .

الظاهر : نعم لو كان هو الذي أغلق الباب و أخذ المفتاح .

و قد تتعارض الأمور الموجبة لصدق اليد في مال ، كما إذا كان متاع زيد في الدار و أغلق عمرو بابها ، أو تكون دابة في حصار و عليها حملُ الغير ، أو زمامها في يد الغير ، و نحو ذلك .

و يجب الرجوع إلى العرف في الصدق في أمثاله .

و من صور التعارض : ما إذا كان طريق في دار زيد و يسلكه عمرو ، فادعى ملكيته .

والظاهر حينئذ ترجيح السالك .

و منه الدابة عليها حملُ زيد و زمامها بيد عمرو ، والترجيح لآخذ الزمام .
و من باب التعارض : ما اتفق في هذه الأيام في بلدتنا ، فكان فيها دار فيها طريق يعبر منه عامة الناس ، فسد مالِك الدار الطريق ، و لم ينازعه أحد من العابرين إلا واحداً ، فزاحمه ، و ادعى الملكية الخاصة ، متشبثاً باليد الحاصلة من العبور . فمنعنا صدق اليد عليه له ؛ لعدم ثبوت ما كان يتنفع به منه أمراً مخصوصاً به يصدق لأجله كون يده عليه .

ومنه يعلم أنه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم، فادّعى أحد ملكيته، ونازعه واحد من العابرين لأجل نفسه لا للعامة، لأجل يد العبور، لا تصلح مزاحمته؛ لعدم كون ذلك يداً، وإن كان له مزاحمته لأجل كونه طريقاً. ثم لا يتوهم أنّ ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرفات الملكية، يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهداً: من الإشكال في جواز الشهادة بالملكية بدون مشاهدة التصرفات، كصاحب الكفاية^١ بل المحقق^٢. بل قد يستشكل مع التصرفات أيضاً، ونقل التردد فيه عن المبسوط^٣؛ لأنّ اليد شيء، والشهادة على الملكية شيء آخر.

ولذا تراهم جميعاً يقولون: اليد المنفردة في التصرف هل تصحح الشهادة على الملكية أم لا؟ فيثبتون اليد، ويختلفون في الشهادة، بل قد يثبتون اليد (ثم يضمّون)؛ التصرف أيضاً، فيقولون: اليد المنفردة في التصرف واليد المنضمّة معه.

وكذا لا ينافي ما ذكره مع ما سنذكره: من اقتضاء مطلق اليد أصالة الملكية، (كما أنّ استصحاب الملكية)^٤ أيضاً يقتضي أصالتها؛ مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية. ولذا اتفقوا على أنّ ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله، يحكم بملكته له، ويجوز شراؤه منه، ولو لم يجز له الشهادة بملكية مورثه.

الثاني: المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضية لها: أنّها الأصل فيها لا أنّها الدليل عليها. فلا تخرج عن مقتضاها بلا دليل مخرج، ولا تعارض دليلاً

١: كفاية الأحكام: ٢٨٤.

٢: شرائع الإسلام: ٤: ١٣٤.

٣: المبسوط: ٨: ١٨٢.

٤: بدل ما بين القوسين في «ج»، «ح»: مع انضمام.

٥: بدل ما بين القوسين في «ج»، «ح»: فإن استصحابه.

أصلاً، بل تُرفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشأن في الأصول.
ولذا لولا أنه ورد من الشرع الحلف على المنكر لولا البيّنة، لما حكمنا به.
والدليل على ذلك: الإجماع، وأخبار سؤال البيّنة عن المنازع والحكم بها،
وقوله في رواية مسعدة المتقدمة: «حتى يستبين لك غير ذلك»^١، وبها تقيّد
الإطلاقات أيضاً.

الثالث: لا شك أنه يشترط في اقتضاء اليد أصالة الملكية عدم انضمام اعترافه
بعدم الملكية، بالإجماع، فإنّه دليل مخرج عنها.
وهل يشترط انضمام ادّعائه الملكية أم لا؟

الظاهر الثاني؛ لعموم صدر رواية حفص المتقدمة، الحاصل من ترك
الاستفصال، وموثقة يونس السابقة، بل لظاهر الإجماع، ولذا يلحکم بملكية ما
في يد الغائب، وما كان في يد المتوفّى له، ويحكم بكونه ميراثاً منه ما لم يعلم
خلافه.

ويجوز الانتفاع بما في يد أحد مع إذنه من دون سؤال ادّعائه الملكية و عدمه.
نعم الظاهر اشتراط عدم انضمام ادّعاء عدم العلم بملكيتة أيضاً، فلو قال ذو
اليد: إني لا أعلم أنه ملكي أم لا، لا يحكم بملكيتة؛ لأنّ الثابت من اقتضاء اليد
الملكية غير ذلك المورد.
أمّا الإجماع فظاهر.

و أما أخبار طلب البيّنة من مدّعيه، فكذلك أيضاً.
و أما الروايتان المتقدمتان، فلظهورهما في ذلك، بل قوله في الثانية
«يملكونه» صريح فيه، كما أنّ قوله في الأولى «صار ملكه إليك من قبله» ظاهر
فيه أيضاً، وكذلك رواية مسعدة وما بعدها. و أما الموثقة، فلا مكان منع صدق

١: الكافي ٥: ٣١٣/٤، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب ما يكتسب به ب؛ ح ٤.
وتقدّمت في ص ٧٣٨.

الاستيلاء عليه في مثل ذلك الشيء .

مضافاً إلى رواية جميل بن صالح ، الصحيحة ، عن السردّاد : رجل وجد في بيته ديناراً ، قال : «يدخل منزله غيره؟» قلت : نعم كثير ، قال : «هذه لقطة» قلت : فوجد في صندوقه ديناراً ، قال : «يدخل أحد يده في صندوقه غيره ، أو يضع فيه شيئاً؟» قلت : لا ، قال : «فهو له»^١ .

فإنّه حكم فيما هو في داره ، الذي لا يعلم أنه له مع كونه في يده - على ما مرّ - ومستولياً عليه : أنه ليس له ؛ و أيضاً علّل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بأنه ليس لغيره ، من عدم إدخال غيره يده فيه .

و إلى موثقة إسحاق بن عمار : عن رجل نزل في بعض بيوت مكة ، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة ، فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة ، كيف يصنع ؟ قال : «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها» ، قلت : فإن لم يعرفوها ؟ قال : «يتصدّق بها»^٢ .

فإنه لا شك أنّ الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل على ما عرفت ، ولو أنهم قالوا : إنّنا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا ، فيصدق أنّهم لا يعرفونها ، فلا يحكم بملكيّتها لهم .

و من ذلك يعلم أنّ اليد لا تكفي في حكم ذي اليد - لأجلها - لنفسه إن لم يعلم ملكيته .

ولكن المراد بعدم علمه بالملكية : عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية ، فإنّ الغالب أنّ الوارث لا يعلم حال ما انتقل إليه من مال مورثه ، والمشتري من السوق لا يعلم أنه مال البائع أو سرقة أو غصب ، فإنّ اليد الخالية عن اعتراف المورث ، و البائع بالعلم بعدم الملكية أو عدم العلم بالملكية الشرعية ، كافية في علم الوارث

١ : التهذيب ٦ : ٣٩٠ / ١١٦١ ، الوسائل ١٧ : ٣٥٣ أبواب اللقطة ب ٣ ح ١ .

٢ : التهذيب ٦ : ٣٩١ / ١١٧١ ، الوسائل ١٧ : ٣٥٥ أبواب اللقطة ب ٥ ح ٣ .

والمشتري بالملكية الشرعية .

فلو كان متاع في دكة أحد و لم يعلم أنه مما ورثه أو اشتراه أو وضعه غيره ، لا يجوز له التصرف فيه .

و كذا إذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث بأنّي لا أعلم أنه منّي أولاً .

و كذا لا يجوز شراء شيء عن شخص كان في يده ويقول : إنّي لا أعلم أنه من أموالّي أو من الغير . بل يلزم على ذي اليد الفحص ، فإن لم يتعيّن مالكه يكون مجهول المالك . أما كونه مجهولاً عند غير ذي اليد فظاهر ، و أما عنده فكذلك أيضاً ؛ لأجل أنه يعلم أنه لا يعلم .

الرابع : كما أنّ مقتضى اليد أصالة الملكية فيما يملك ، كذلك مقتضاها أصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكاً ، كالوقف .

فلو كان شيء في يد أحد مدّعياً وقفّيته عليه ، فادعاه غيره و لا بينة له ، يقدم قول ذي اليد ؛ لموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة ، بل الظاهر الإجماع أيضاً .

و من هذا القبيل أيضاً : ما إذا ادّعى على غيره بكون ما في يده بادعاء الإجارة من مالكه أنه الذي استأجره منه ، فيقدم قول ذي اليد ، وهكذا .

الخامس : ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية أو الاختصاص ، إنما هو إذا لم يعارض اليد أصل آخر .

و أما إذا عارضه أصل أو استصحاب ، ففي بعض موارد الخلاف ، و في بعض آخر يقدم الاستصحاب ، كما إذا ادّعى ذو اليد الانتقال إليه من مالكه السابق ، أو ثبتت مسبوقية يده بيد إجارة أو عارية أو نحوهما ، و لم يعلم زوال اليد الأولى ، فلو ادّعى مالك الأرض ملكيتها والمتشبه بها وقفيتها ، أو المتشبه بالإجارة والمالك عدمها ، أو المتشبه التحجير ، وغيره أثبت تحجيريه السابق ، لا يقدم قول ذي اليد كلياً . و تحقيق كل مسألة مذكور

في موضعها .

السادس : هل يختص اقتضاء اليد للملكية أو الاختصاص في الأعيان ، أم يجري في المنافع أيضاً؟ لم أعثر بعد على مصرّح بأحد الطرفين .

والظاهر : هو الأول ؛ للأصل ، و عدم ثبوت الإجماع في غير الأعيان ، و اختصاص الأخبار بها .

أما أخبار تعارض البيّنات والروايتان الأخيرتان ، فظاهرة ؛ لأنّ موردها في الأعيان .

و أما رواية حفص بن غياث ، فلاّن لفظ « شيئاً » في أولها و إن كان نكرة في سياق الشرط المفيدة للعموم ، إلّا أنّ رجوع الضمير في قوله : « الشراء منه » و « أن يشتره » يوجب إما تخصيصه بالأعيان أو التوقف كما بيّن في الأصول ؛ لعدم جواز الشراء في المنافع إجماعاً .

و أما الموثقة ، فلرجوع الضمير المجرور فيها إلى المتاع الذي هو من الأعيان .

و أما رواية مسعدة ، فلاّن الاستدلال بها إنما هو بواسطة الأمثلة المذكورة فيها ، و كلها من الأعيان . و أما قوله : « والأشياء كلها على هذا » منفرداً ، فإنّما يدل على الحلية دون تمام المطلوب .

نعم ، ظاهر حديث فذك العموم ، إلّا أنه يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالأعيان ، فإنّها المتبادرة عرفاً من لفظ ما في اليد بل الاستيلاء ، و صدقهما على المنافع غير معلوم .

بل هنا كلام آخر : و هو أنّ اليد والاستيلاء إنما هو في الأشياء الموجودة في الخارج ، القارة ، و أما الأمور التدريجية الوجود ، الغير القارة بالمنافع ، فلو سلّم صدق اليد والاستيلاء عليها ، فإنّما هو فيما تحقق و مضى لا في المنافع المستقبلية التي هي المراد هاهنا .

و لا يتوهم أنّ ما ورد في خصوص الرّحى الواقعة على نهر ماء الغير والمنع

عن سدّ الماء عنه^١، يُثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية أيضاً، وكذا ما ذكره جماعة في الميزاب^٢، لأنّ عدم اقتضاء اليد الملكية فيها لا ينافي المنع عن سدّ منفعة مخصوصة بدليل^٣ آخر، كالخبر أو الضرر، فيخصّص الحكم بمورده.

و أما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية، وهو حاصل في المنافع أيضاً، ففيه -بعد تسليم اليد فيها- منع حجية ذلك الظهور أولاً، ومنع الظهور ثانياً، فإنّه لو سلّم فإنّما هو في الأعيان مع التصرفات الملكية^٥، وأما في المنافع التي أعيانها ملك الغير فلا؛ لشيوع مشاهدة الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير تحقق جهة الزوم والملكية.

فيحمل الجار على حائط جاره أو المشترك، وينصب الميازيب على داره أو ملكه، ويطرح الثلج، ويضع خشب السقف على حائطه، ويجري الماء من داره إلى داره، أو ماؤه إلى داره، ويستعمل المسلمون بشاهد الحال بعضهم ماء بعض، ويُجرون مياههم في دُورهم، وقد يغيّرون مواضع الجريان في كل عام، وينون الحياض الكبيرة المجددة، إلى غير ذلك.

بل يمكن ادعاء ظهور عدم^٦ الملكية في أمثال ذلك، وابتناء الأمر أولاً على المسامحة أو شاهد الحال.

السابع: ما ذكر من أنّ الاستيلاء يدل على أصالة الاختصاص للمستولي، إنّما هو إذا لم يكن هناك مدّع يثبت له جهة اختصاص آخر أيضاً، فلو كان كذلك

١: الكافي ٥: ٢٩٣، الفقيه ٣: ٦٥٩/١٥٠، التهذيب ٧: ٦٤٧/١٤٦، الوسائل ١٧: ٣٤٣ أبواب

إحياء الموات ب ١٥ ح ١.

٢: منهم العلامة في التذكرة ٢: ١٨٤، وإرشاد الأذهان ١: ٤٠٦، والسيد المجاهد في المناهل: ٣٦٤، والمحدث البحراني في الحقائق الناضرة ٢١: ١٢٢.

٣: في «ه»: وبدليل.

٤: انظر الحقائق الناضرة ٢١: ١١٩.

٥: في «ه»: بالملكية. والمراد بالتصرفات الملكية: هي التصرفات التي لا يتصرفها إلا المالك.

٦: في «ب»: عدم ظهور.

لا يفيد الاستيلاء شيئاً؛ لأنّ جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير معيّنة، و إرجاعها إلى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه. والجهة الأخرى للغير ثابتة، فليس لها معارض معلوم ولا دافع كذلك.

فلو ادّعى أحد استئجار شيء في يد غيره مدّعياً هو أيضاً أنّه استأجره، تُطلب البينة من المدعي؛ لأصالة الاختصاص بالمستولي، فإنّ جهة الاختصاص بينهما واحدة. بخلاف ما لو ادّعى المالك عدم الإجارة؛ لأنّ ملكيته مختصة به، والمدّعي يدّعي الاختصاص الاستجاريّ ولا دليل عليه.

وكذا لو ادّعى أحد اختصاصه بشيء في يده، ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح أو نحوه، وادّعى المالك عدمه، فلا يقدر قول المستولي؛ لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي.

فاحتفظ بذلك فإنّه مفيد في كثير من المواضع.

الثامن: يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب المملّك، فلو علم مبدؤها و علم أنّه ليس سبباً مملّكاً، لا حكم لها، كيّد الغاصب والودّعيّ. وكما إذا كان هناك شيء لم يحتمل وجهاً شرعياً مملّكاً، وكما إذا أخذه المدّعي بحضورنا وأثبت يده عليه؛ للإجماع، واختصاص الأدلة بغير ذلك.

ومن ذلك القبيل ما تداول في أكثر قرى بلاد العجم: من أخذ ماء الغير كل يوم في بعضه وإدخاله في حماماتهم مع عويل صاحب يوم الماء غالباً وعدم رضاه، ولا يعتني أرباب الحمامات بعدم رضائه، فقد تُصحّح أعمالهم بثبوت يد ربّ الحمام على الماء، مع أنّه ليس له وقت معيّن على التحقيق من حيث المبدأ والمتهى ولا قدر معيّن من المجرى، فإنّه يختلف ما يأخذونه بقلّة الماء وكثرته و قدر احتياج الحمام، ولا يدّعي ربّ الحمام وقتاً معيّنّاً ولا قدرّاً معيّنّاً، ولا يمكن تصحيح ملكية ما يأخذونه للحمام مع هذه الإبهامات بوجه شرعيّ لا يشترك فيه غيره في ذلك الوقت.

ثم المراد باحتمال الاستناد إلى السبب المملّك أيضاً: الاحتمال المتحقق بعد إعمال الأصول والقواعد الممهدة الثابتة .

فلو كانت هناك يد لم يعلم منشؤها ، ولكن علمت مسبوقيتها بيد عارية أو غضب ، ولم يعلم أنّ اليد الحالية هل هي تلك اليد ، أو زالت الأولى و حصلت يد ثانية من السبب المملّك ؟ .

فمقتضى استصحاب اليد السابقة و أصالة عدم حدوث يد أخرى يجعلها هي اليد الأولى ، فلا يفيد ملكيته .

و ليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والأصل مع اليد المقتضية للملكية ، بل تصوير اليد بواسطة الأصل والاستصحاب غير اليد المقتضية .

التاسع : لا يشترط في صدق اليد عرفاً مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف ، بل تكفي مباشرة الوكيل والمستعير والأمين والمستأجر والغاصب منه بعد ثبوت أحد هذه الأوصاف له في ذلك التصرف ؛ للصدق العرفي . وكذا يد المقرّ أنها لزيد ، فإنه يقال معه : إنها في يد زيد ، فتأمل .

العاشر : يمكن أن يكون يدان أو أزيد على شيء واحد ، بمعنى أن يكون يد كل واحدة منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيهما ذا اليد بالنسبة إلى تمام الشيء عرفاً ، كالدابة ركبها رديفين ، و السراج الواحد يستضيئ به ، واللحاف يلتحفان به معاً في كل ليلة ، والإناء يأكلان منه دفعة ، والفراش يجلسان عليه .

و حيثئذ فيحكم بكونهما ذا اليد على ذلك الشيء ، لأنّ يد كل منهما على بعضه المشاع ؛ لإمكان كون شيء واحد في يد اثنين ، فلا ضرورة إلى التبعيض .

و ليست اليد كالملكية التي لا يمكن تعلّقها بتمام شيء بالنسبة إلى كل من الشخصين ، بل مثل القرابة لشخصين ، والتوطن في بلدين ، والجوار لدارين ، و مصاحبة شخصين ، و مؤانستهما ، و هكذا .

الحادي عشر : اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد إنمّا هو إذا لم تعارضها يد

أخرى أيضاً، أي كانت يداً منفردة، فلو كان شيء واحد في يد شخصين بحيث لم يختص يد كلٍ بالبعض عرفاً، لا تدل على ملكيته لواحد منهما؛ للمعارض، و لا لهما معاً بأن يكون تمامه ملكاً لهما؛ لعدم الإمكان.

و هل يحكم حينئذٍ بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالسوية - كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف - أم لا، بل يحكم بواسطة اليدين على نفي ملكية غيرهما، وإن لم يحكم بملكيتهما أو أحدهما؟.

ظاهر أكثر الأخبار المتقدمة وإن كان خالياً عن الدلالة على ذلك - لأن الرواية الأولى مختصة باليد الواحدة، والعلّة المذكورة فيها بقوله: «و من أين جاز لك» إلى آخره لا تدل على أنّه إذا اشتراه من اثنين يجوز له أن يشهد أنّه لهما، بل تدل على أنّه يجوز له أن يشهد: أنّه ملك لهما، أو لأحدهما.

والثانية وإن كانت أعم، إلّا أنها لا تدل على الأزيد من طلب البيئة من الخارج منهما، المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية في الجملة الشاملة لملك هذا وهذا، وهما معاً بالشركة، وأما الاشتراك بخصوصه فلا. وكذا إطلاق الروايات الثلاث الأخيرة - إلّا أنّ مقتضى قوله في الموثقة: «و من استولى على شيء منه فهو له» أنّه لو استوليا معاً عليه كان لهما، و بمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة أنّه بينهما نصفين، و مرجعه إلى أنّ اليدين المشتركتين تقتضيان الملكية المشتركة.

و تعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه اثنان ويدهما عليه بدون البيئة لأحدهما أو مع البيئة لهما^٢.

بل الظاهر أنّه إجماعي أيضاً، كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعي شخصين ما في يدهما معاً.

١ : استثناء من قوله: ظاهر أكثر الأخبار المتقدمة، في الفقرة السابقة.

٢ : الكافي ٧: ٤١٩/٢، التهذيب ٦: ١٣٣/٥٧٠، الاستبصار ٣: ٣٨/١٣٠، الوسائل ١٨: ١٨٢.

أبواب كيفية الحكم و... ب ١٢ ح ٢.

الثاني عشر: لو أقرّ ذو اليد بملكية زيد ثم أقرّ بعده لعمرو، يحكم باليد لزيد؛
لثبوتها بالاعتراف الأول، و عدم صدق اليد عرفاً للثاني بعد الأول، فلا يصلح
الثاني لمعارضة الأول، فيبقى الأول بلامعارض و مستصحباً.

عائدة (٧٠)

في تحقيق اشتراط إفادة المطلق للعوم بأن لا يكون مذكوراً لبيان حكم آخر

قد يذكر أن إفادة المطلق للعوم مشروطة بأن لا يكون مذكوراً لبيان حكم آخر .
قال بعض مشايخنا المحققين - قدس الله سره - في فوائده : المطلق يرجع إلى
العموم بشرطين :

أحدهما : أن لا يكون بعض أفراد شائعاً بحيث ينصرف الذهن إليه عند
الإطلاق .

إلى أن قال :

والثاني : أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه من حيث يراد إثبات عموميه ،
لا أن يكون مذكوراً على سبيل التقريب لبيان حكم آخر ، كقوله تعالى : ﴿كُلُوا مِمَّا
أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^١ ، فإن ذكره لإظهار حلّ ما يصيده الكلب من حيث إنه صاده لا
من حيث الغسل و عدم الغسل منه ، لأن رجوعه إلى العموم إنما هو لئلا يخلو
الكلام عن الفائدة ، والفائدة هنا متحققة وإن لم يرجع إليه^٢ . انتهى كلامه

رحمه الله .

أقول: غرضه أن إفادة المطلق للعموم لما كانت لأجل الحكمة، فإنه لولاه يخلو الكلام عن الفائدة، فيشترط في إفادته له عدم ترتب فائدة أخرى لبيان الحكم عدا حكم نفس المطلق .

فيقال، حيثئذ: إنه لولا عموم الحكم لجميع أفراداه خلا الكلام عن الفائدة؛ لعدم إمكان إرجاعه إلى واحد معين ولا إلى واحد لا بعينه، ولا يتصور فائدة أخرى، فليس إلا العموم .

وذلك لا يتم إذا لم يعلم كون المطلوب بيان حكم نفس المطلق، بل كان الكلام منساقاً لبيان أمر آخر، كما أنه سبحانه بين حكم حلية صيد الكلب بقوله: ﴿كلوا مما أمسكن﴾، ولم يرد بيان حكم الممسك حتى يعم جميع أفراداه حتى غير المغسول موضع غض الكلب منه لئلا يخلو الكلام عن الفائدة، بل أراد بيان حلية صيد الكلب وهو يحصل بحلية فرد من ممسكاته أيضاً .

بل مقتضى ذلك: عدم ثبوت العموم، مع احتمال كونه منساقاً لبيان حكم آخر، بل مع احتمال ترتب فائدة أخرى .

والحاصل: أن إفادته للعموم إنما هو إذا علم أن المتكلم في بيان حكم المطلق لا مطلقاً .

ولكن لا يخفى أن ذلك إنما يصح على القول بكون عموم المطلق لدليل الحكمة وأنه لولاه لخلّي الكلام عن الفائدة .

وأما لو قلنا بأن عمومه لأجل تعليق الحكم على الطبيعة، وهي في ضمن جميع الأفراد موجودة، فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع، فلا يتم ذلك .

بل التحقيق حيثئذ أنه يشترط عدم العلم بعدم^١ كون الكلام منساقاً لبيان حكم الطبيعة، وتعليق الحكم عليها، ولا يشترط العلم بكونه منساقاً له؛ لأن كونه

١: في «هـ»: لعدم .

منساقاً لتعليق الحكم عليها مقتضى الأصل والحقيقة .

نعم لو علم عدم ذلك لم يجز الدليل ، إذ لا يكون الحكم في الكلام معلقاً على الطبيعة وارداً عليها . فإذا قال أحد : خذ الدراهم واشتر لي لحم الغنم ، فذهب المأمور واشترى به الخبز ، فقال له الأمر : إني أمرتك باشتراء اللحم وأنت اشتريت الخبز ؟ لا يكون قوله : « باشتراء اللحم » مطلقاً معارضاً لقوله أولاً : « اشتر لحم الغنم » ؛ لأن قرينة المقام دالة على أن مراده ليس بيان إرادة طبيعة مطلق اللحم ، بل أراد نفي إرادة الخبز ، فلا يمكن الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع أفراد اللحم .

والحاصل : أنه على ذلك يشترط انتفاء عمومه بالعلم بأن ذكر المطلق ليس إلا لبيان حكم آخر غير بيان حكم الطبيعة .

ثم إن ما ذكره من أنه يشترط في إفادته العموم : أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه من حيث يراد إثبات عمومه ، و من قوله : من حيث إنه صاده لامن حيث الغسل و عدم الغسل ، أن عمومه أيضاً مخصوص بحيثيته التي علق الحكم عليها من هذه الحيثية فلا يسري إلى حيثيات أخرى ، وإذا حصل الشك فيه من حيثية أخرى لم يجز التمسك بالعموم من الحيثية الأولى ، و لم يكن عمومه من هذه الحيثية منافياً لما ينفي الحكم عنه من حيثية أخرى .

فإذا قال : الغنم حلال ، يعم الحكم لجميع الأغنام من حيث إنه غنم ، فلا يمكن الاستدلال به على حلية الغنم المغصوب ، أو الجلال ، أو الميتة ، أو غيرها . وهذا الكلام أيضاً إنما يجري على دليل الحكمة ، إذ حلية الغنم من حيث هو غنم فائدته تامة وإن لم يعلم حال أفراده من حيثية أخرى .

و لا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة ؛ لأنها موجودة في ضمن كل فرد من أفرادها في جميع حالاتها ، فيجب تحقق الحكم أيضاً .

هذا مع أن ما ذكره من ملاحظة الحيثية المذكورة ، إن أراد أنه لأجلها لا يثبت الحكم في أفراد ذلك المطلق المحيثة بحيثيات أخرى من جهة وجود حيثية الحكم إذا

شكّ في حكمها من جهة الحيثيات الأخر، لزم انتفاء التعارض بين المطلقات إلاّ فيما إذا كان المتعارضان واردين على المطلق من حيثية واحدة، لا إذا تغايرت الحيثيات.

فلا يكون تعارض بين قوله: في الغنم الزكاة، وليس في الحيوان المعلوف الزكاة، أو ليس في الحيوان الأسود أو الجلالّ الزكاة؛ لأنّ الإثبات راجع إلى حيثية الغنمية والنفي إلى حيثية العلف أو السواد أو الجللّ، فلا يثبت بالأول ثبوت الزكاة في المعلوفة من جهة الغنمية.

وإن أراد أنّ الحكم إنّما هو من الحيثية الأولى أينما وجدت هذه الحيثية، و يحصل التعارض فيما اجتمعت فيه الحيثيتان، فهو صحيح، ولكن الظاهر من قوله: «لا من حيث الغسل و عدم الغسل» أنّه لا يحكم لأجل تعليق الحكم على المطلق بوجوده في غير المغسول أيضاً، فلا ينافي حليّة المطلق حرمة غير المغسول ويحكم بحرمة ولا يلاحظ إطلاق الحلّ، وهذا غير صحيح، فتأمل.

عائدة (٧١)

في حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة عند تعذر حملهما على الحقيقة

قد ترى الفقهاء - كثيراً - أنهم عند تعذر حمل الأمر والنهي على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب والكراهة ، وقد يطالب بالوجه فيه مع تعدد مجازاتهما .

والتحقيق : أنه إذا تعدد مجاز اللفظ المصروف عن حقيقته ولم يقد دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ، فقالوا : إن كان بعضها أقرب إلى الحقيقة المصروف عنها يجب الحمل عليه ، وإلا دخل فيه الإجمال .

وجعلوا وجه القرب الموجب لذلك ثلاثة ، كما صرح به بعض سادة مشايخنا المحققين ، فقال : اعلم أن مقتضى لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة أمور ثلاثة :

الأول : تبادر المعنى المجازي المعين من اللفظ المصروف عن حقيقته ، كما في قولك : رأيت أسداً في الحمام ، فإن المفهوم من لفظ الأسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع .

ومن المعلوم أن هذا الفهم غير مستند إلى دلالة لفظ الأسد ولا إلى القرينة المذكورة ، فإن الكون في الحمام يقتضي الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي الذي

هو الحيوان المفترس ، و لا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع أصلاً .
فلولا أنه مدلول لفظ الأسد المصروف عن حقيقته والمتبادر منه ، لم يعقل
فهمه في الكلام ؛ لانتفاء الحصر في المجاز .

و تبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ؛ لأنّ التبادر
الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن القرينة ، و تبادر
المجاز هو فهم المعنى مع القرينة .

ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في
المثال ، و قد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض
المجازات أيضاً ، و ذلك إذا كان مساوياً للمجاز المقصود من اللفظ ، كما في لفظ
البد التي هي حقيقة في العضو المخصوص و مجاز في النعمة والقدرة ، فإذا أُريد
استعمالها في النعمة و جب ضم قرينة تصرفها عن إرادة القدرة ، كأن يقول : لزيد
يدٌ عند أوليائه - مثلاً - و لم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة ، بل يجب
مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي ؛ لا لأنّ الصرف عن
الأمرين يقتضي تعيين المراد ، لانتفاء الحصر ، بل لأنّ التبادر من اللفظ المصروف
هو ذلك .

و أنت إذا تبعت القرائن اللفظية وجدتها في الأكثر كذلك ، إذ قلما يتفق في
الكلام قرينة معيّنة للمراد ، صارفة عن الحقيقة و سائر المجازات المحتملة عدا المعنى
المقصود ، بل الغالب أنّ قرينة المجاز إما صارفة عن خصوص الحقيقة ، أو عنها و
عن شيء من المجازات ، و أنّ التعيين إنّما يستند إلى اللفظ المصروف عن بعض
معانيه . و لولا أنّ المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الانصراف لا متنعت
الدلالة اللفظية في أكثر المجازات .

الثاني : شهرة المجاز المعين و كثرة وقوعه في الكلام ، و إنّما الاشتهار سبب
للتعيين ؛ لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالباً ، و لأنّ الظنّ يلحق الشيء
بالأعم الأغلب .

الثالث: قوة العلاقة في المجاز و شدة مناسبته مع الحقيقة: إما لأن شدة المناسبة موجبة لأشهرية الاستعمال في الكلام وكثرة الدوران في المحاورات، أو لأن قرب المعنى المجازي إلى الحقيقي بحيث لا أقرب منه مقتضى للانتقال من اللفظ إليه. أو لأن القرب من الحقيقة يقتضي ترجيح إرادته بنفسه، أي باعتبار كونه قريباً لا لكونه مظنة للاشتهار أو مقتضياً للتبادر والانتقال؛ إذ لا ريب في أن القرب من الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة، وارتفاع المساواة لا يكون إلا بالترجيح^١. انتهى ملخصاً.

أقول: قد بينّا في كتبنا الأصولية^٢ اعتبار الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة، وكذا الأخيران حيثما أوجبا التبادر، وأما بدونه فلا. وقد أشار السيد الاستاذ إلى بعض ما في الأخيرين أيضاً لولا اعتبار إيجابهما للتبادر.

وأما الوجه الأول فهو تامّ صحيح، وكما ذكره يرجع تعيين أكثر المجازات في الكلمات إليه، ومتابعته شائعة في المحاورات، معتبرة عند أربابها. ومنه تعيين صاحب الجمال من القمر أو البدر في قولك: رأيت قمراً أو بدرأً في بيت فلان، والبليد من قولك: فلان حمار، ونحو ذلك، وإن كان ذلك التبادر مسبباً في الغالب من اشتغال الاستعمال في ذلك المجاز، وقد يُسبّب عن عدم ظهور علاقة بين المعنى الحقيقي وبين غير ذلك المجاز.

ثم ما ذكر يظهر وجه حملهم الأمر والنهي المصروفين عن حقيقتيهما على النذب والكرامة؛ لأنهما المتبادران منهما عند تعدّد الحقيقة، كما صرح به السيد السند المذكور^٣.

مع أنّه لو اعتبر الوجهان الأخيران أيضاً لكانا جاريتين هنا أيضاً؛ لأن استعمال

١: لم نعرّض عليه في فوائد الأصول. ونقله أيضاً السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٥٨.

٢: راجع مناهج الأحكام: ٢٥، منهاج: قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة.

٣: كما نقله عنه في مفاتيح الأصول: ٥٩.

الأمر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير ، حتى قيل : إنّ صيغتي الأمر والنهي حقيقة فيهما أو مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم^١ .
وعلاقة الندب والكراهة مع الوجوب والحرمة أقوى من علاقتهما مع سائر المحتملات ، وهما أشدّ مناسبة معهما من غيرهما .

عائدة (٧٢)

في بيان الإجمال في حكايات الأحوال

ترى الأصوليين والفقهاء يقولون: إنّ حكايات الأحوال تُلبس الألفاظ الواقعة فيها ثوب الإجمال ولا تفيد عموماً ولا إطلاقاً، فيقولون: إنه قضية في واقعة، وهو كذلك كما هو في الأصول مبين.

ومع ذلك تراهم قديستدلون في بعض الموارد بالحكايات بإطلاقها، وهو في غاية الكثرة، كما في رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دابة في أيديهما، وأقام كل واحد منهما البيّنة أنها نتجت عنده، فأحلفهما علي عليه السلام، فحلف أحدهما وأبى الآخر أن يحلف، ففضى بها للحالف»^١.

فتمسّكوا بها في إجراء هذا الحكم في كل واقعة كانت من جزئياتها من غير فرق بين البيتين المتساويين في العدد وفي العدالة، والمختلفتين فيهما أو في أحدهما، ومن غير تفرقة بين أن يكون إباء الآخر عن الحلف تعتاً أو إجلالاً لله^٢.

وكما في رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام

١: الكافي ٧: ٤١٩/٢، التهذيب ٦: ٢٣٣/٥٧٠، الاستبصار ٣: ٣٨/١٣٠، الوسائل ١٨: ١٨٢ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ٢.

٢: في «ب»، «ج»، «هـ»: لها، بدل الله. ويكون المراد: إجلالاً للحلف.

اختصم إليه رجلان في دابة و كلاهما أقام البينة أنه أنتجها، فقضى بها للذي في يده»^١.

فأجروا الحكم في كل بينة أيضاً تمسكاً بها.

و كذلك في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: وذكر «أن علياً عليه السلام أتاه قوم يختصمون في بغلة، فقامت البينة لهؤلاء أنهم أنتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا، وأقام هؤلاء البينة أنهم أنتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا، فقضى بها لأكثرهم بينة»^٢.

فاستدلوا بها على الحكم المذكور من غير تفرقة بين كون البغلة في يد أحدهما أو في يديهما، ولا بين البينتين المتساويتين عدالة والمختلفتين، ولا بين المؤرختين وغير المؤرختين.

و كذا في موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رجلين اختصما إلى علي عليه السلام في دابة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوده وأقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين»^٣.

و يجعل بعض هذه الأخبار معارضاً لبعض آخر في بعض أحكامهما، و لولا الحكم فيها بالإطلاق أو العموم لما كان تعارض^٤.

و كما في رواية القاسم بن سليمان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده»^٥.

١: الكافي ٧: ٤١٩/٦، التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٣، الاستبصار ٣: ١٣٣/٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٢ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ٣.

٢: الكافي ٧: ٤١٨/١، الفقيه ٣: ١٢٩/٣٨، التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٥، الوسائل ١٨: ١٨١ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ١.

٣: الفقيه ٣: ١٧٧/٥٢، التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٦، الاستبصار ٣: ١٣٥/٤٠، الوسائل ١٨: ١٨٥ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ١٢.

٤: في «ح»: لما كانت تتعارض.

٥: التهذيب ٦: ٢٧٣/٧٤٥، الاستبصار ٣: ١١٠/٣٢، الوسائل ١٨: ١٩٥ أبواب كيفية الحكم ب ١٤ ح ١٠.

فيستدلّون بها على ثبوت الحكم في كل دين .
وكما في رواية أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام : في بيان حكم امرأة أتت
أمير المؤمنين عليه السلام فقالت : إني قد فجرت^١ . إلى آخر الحديث ، وهو طويل .
فاستدلوا بها على هذا الحكم بالإطلاق في كل واقعة يشملها إطلاقها لولا
أنها قضية في واقعة .

وكما في موقفتي سماعة و أبي العباس ، المتضمنتين لحدّ رسول الله صلى الله عليه وآله
المستسقي الذي زنى ، برُجُون فيه مائة شِمارخ^٣ مرّة واحدة^٤ .
فتكلّموا فيها بمقتضى ظاهر الإطلاق .

وكما في رواية شعيب العقرقوفي ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل
تزوَّج امرأة لها زوج ، قال : « يفرّق بينهما » ، قلت : فعليه ضرب ؟ قال : « لا ، ماله
يضر ؟ ! » فخرجت من عنده و أبو بصير بحيال الميزاب ، فأخبرته بالمسألة
والجواب ، فقال لي : أين أنا ؟ قلت : بحيال الميزاب ، قال : فرفع يده فقال : وربّ
هذا البيت أو ربّ هذه الكعبة لسمعت جعفر عليه السلام يقول : « إنّ عليّاً عليه السلام قضى في
الرجل تزوَّج امرأة لها زوج ، فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ ، ثم قال : لو
علمت أنّك علمت لفضخت رأسك بالحجارة » ثم قال : ما أخوفني أن لا يكون
أوتي علمه^٥ .

- ١ : الفقيه ٤ : ٥٠ / ٢٠ ، الوسائل ١٨ : ٣٨٠ أبواب حد الزنا ب ١٦ ح ٥ .
- ٢ : الرُّجُون : أصل العذق الذي يعوجّ وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابساً . الصحاح ٢١٦٤ : ٦ « عرجن » .
- ٣ : الشِمارخ والشُمُروخ : العتكال والعُتْكَول الذي عليه البُسر ، وأصله في العذق ، وقد يكون في العنب .
الصحاح ١ : ٤٢٥ ، لسان العرب ٣ : ٣١ « شمرخ » .
- ٤ : التهذيب ١٠ : ١٠٧ / ٣٢ - ١٠٩ ، الاستبصار ٤ : ٧٨٦ / ٢١١ ، الوسائل ١٨ : ٣٢٠ أبواب مقدمات
الحدود ب ١٣ ح ٥ ، و ص ٣٢٢ ح ٧ .
- ٥ : الفقيه ٤ : ١٦ / ٧ ، التهذيب ١٠ : ٧٦ / ٢٥ ، الاستبصار ٤ : ٧٨٢ / ٢٠٩ ، الوسائل ١٨ : ٣٩٧ أبواب حد
الزنا ب ٢٧ ح ٧ . وقد تقرأ في النسخ : أولى علمه .

أنظر إلى أبي بصير كيف فهم من حمل حكاية جعفر عليه السلام لقول علي عليه السلام الإطلاق، ولذا جعله منافياً لقول أبي الحسن عليه السلام وقال ما قال، مع أنه يمكن أن يكون عمل أمير المؤمنين عليه السلام لأمرٍ هو أعلم، كأن يكون الرجل وجب عليه الحد والمرأة الرجم لغير ذلك العمل، ونحو ذلك، إلى غير ذلك.

ولعلك ترى كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلال بحكايات الأحوال في أمثال هذا المجال، فكيف الحال؟.

أقول: غرضهم من قولهم: إنه قضية في واقعة فلا يصلح حجة لإطلاق أو عموم، وإن حكاية الحال واردة مورد الإجمال، أنها من حيث هي هي كذلك، ولا ينافي ذلك أن يفهم منها الإطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها.

ومن القرائن المفيدة للعموم أو الإطلاق: حكاية المعصوم لها بعد السؤال منه عن حكم واقعة^١؛ لأنه وارد عن الإمام مورد الاستدلال، وهو مفهم قطعاً؛ لأنه لو كان في الألفاظ المطلقة المذكورة في الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم، لوجب على الإمام ذكره ليتمم الاستشهاد والاستدلال. بل المتبادر المتفاهم عرفاً من مثل ذلك عدم مدخلية قيد آخر في ذلك الحكم، وأنه لو كان لكان الحاكي ذكره البتة.

ولهذا يستدل الفقهاء في تلك المواقع باستشهاد الأئمة بحكايات^٢ الأحوال و يفهمون منه العموم أو الإطلاق.

ثم إن ذلك فيما إذا كانت حكايته عليه السلام مسبقة بسؤال منه عن حكم واقعة من أفراد ذلك المطلق، كما في رواية العرقوفي في غاية الوضوح.

وهل يكون كذلك لو لم تكن مسبقة بالسؤال - كما في أكثر الروايات المتقدمة - أم لا؟ فيه إشكال.

١: في «ج، ح»: الواقعة.

٢: قد تقرأ في النسخ: لحكايات.

والظاهر منه أيضاً: الإطلاق أو العموم و عدم مدخلية قيد آخر في الحكم؛ لأنّ الظاهر أنّ حكاية المعصوم لذلك ليس لمجرد الحكاية والقصة، وإنما هو لبيان حكم الواقعة كما هو وظيفته عليه السلام، و عليه بناء أكثر كلماته الشريفة .
ولأنه يعلم غالباً أنّ السامعين يجعلونها حجة في الوقائع ويفهمون الإطلاق، فلولا إرادته يلزم الإغراء بالجهل .

بل لنا أن نقول: إنه لولا الإطلاق لكانت حكاية مجملة خالية عن الفائدة المعتدّ بها، والظاهر أنّ المعصوم أجلّ من أن يتكلّم به .

ولأجل هذه الأمور يتبادر منه العموم أو الإطلاق، و لأجل ذلك التبادر استند إليها الأصحاب في إثبات العموم و لو لم يسبق السؤال^١ .

و هل حكاية الراوي حالاً عن الإمام يكون كذلك أيضاً أم لا؟
كما في رواية تميم بن طرفة: إنّ رجلين عرفا بغيراً فاقام كل واحد منهما بيته، فجعله أمير المؤمنين عليه السلام بينهما^٢ .

الظاهر أنّ الراوي أراد الإطلاق أو العموم، سيّما مع سبق السؤال عنه .
ولكن الإشكال في حجّيته، والظاهر عدم الحجّية؛ لأنه ليس رواية الإطلاق والعموم عن الإمام، لأنّ الواقعة لم تكن إلّا جزئية حقيقية . فإن أراد الراوي ذلك فهو مستند إلى استنباطه و اجتهاده و هو ليس بحجة أصلاً .

ومن الأمور المنضمة مع تلك الحكايات المثبتة للعموم أو الإطلاق: عدم القول بالفصل بين الأفراد، كما في الدابة في الروايات المذكورة، فإنها وإن كانت دابة مخصوصة من بعير أو فرس أو بغلة أو حمار أو غيرها ولكن لا فرق بينها بالإجماع المركب .

و منها: تنقيح المناط القطعي أو الأولوية حيثما وجدا .

١ : في النسخ: ولولا سبق السؤال .

٢ : الفقيه ٣: ٢٣/٦١، وفيه: «ادّعى» بدل «عرفا»، التهذيب ٦: ٢٣٤/٥٧٤، الاستبصار

٣: ٢٩/١٣٤، الوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح ٤ .

ولا فرق في حجية العموم أو الإطلاق الحاصلين من هذه الثلاثة لو وجدت
مطلقاً، سواء كانت الحكاية من الإمام أو الراوي، وسواء كانت مسبقة بالسؤال
أو لم تكن، والله الموقِّع.

عائدة (٧٣)

إذا قام دليل على أنّ سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن الباقي، فهل يجوز التمسك بإطلاق الأمر السابق على وجوب الباقي؟

إذا قام دليل على أنّ سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن الباقي، بل يجب الإتيان به، كالوضوء، حيث إنّ انعقد الإجماع على أنّه لو تعذّر الإتيان ببعض أجزائه - كغسل إحدى اليدين لقطعها - يجب الإتيان بالأجزاء الباقية .

و حينئذٍ فهل يجوز التمسك بإطلاق الأمر السابق بالباقي، أو لا؟
وتظهر الفائدة فيما إذا اختلفوا في وجوب شيء على من يجب عليه الإتيان بالباقي وعدمه .

فإنّه على الأول يجب اتباع ما دلّ عليه الأمر السابق من إطلاق أو تقييد أو غيرهما .

وعلى الثاني يجب فيه العمل بما تقتضيه الأصول الشرعية .
فقبل بالثاني ؛ لأنّ الأوامر إنما كانت متوجهة إلى القادر على الجميع ، وبعد حصول المانع ارتفعت ، و وجوب الإتيان بالباقي إنّما هو من جهة دليل آخر غير تلك الخطابات ، فتجب ملاحظة حاله ، فالأوامر السابقة غير معتبرة أصلاً و

لا يمكن الرجوع إليها في شيء من الأحكام^١.

أقول : ما ذكره فيما إذا كان الأمر السابق أمراً واحداً منحلاً إلى أجزاء - كقوله : توضأ - ظاهر و موافق للأصل .

و أما إذا كان أوامر عديدة ، كقوله سبحانه : ﴿ فاغسلوا وجوهكم و أيديكم ... و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم ﴾^٢ ففيه ليس بذلك الظهور و إن كان الأمر أيضاً كذلك ؛ لدوران الأمر بين تخصيص الخطاب بأولي الأيدي والأرجل بقرينة قوله : ﴿ و أيديكم و أرجلكم ﴾ ، و بين تقييد قوله : ﴿ و أيديكم و أرجلكم ﴾ بمثل قوله : « إن كانت لكم الأيدي والأرجل » ، والظاهر عدم الترجيح ، فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين أو الرجلين .

نعم لو كانت هناك خطابات متعددة بتعدد الأجزاء ، يمكن التمسك في الأجزاء الباقية بما يدل عليه خطاباتها . كما إذا قال : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ، و قال في خطاب آخر : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أيديكم ، و هكذا إلى آخر أجزاء الوضوء ، والوجه واضح .

١ : مفاتيح الأصول : ٥٢٤ .

٢ : المائدة ٥ : ٦ .

عائدة (٧٤) في بيان اصطلاحات صاحب الوافي في الرجال المتكررة

اعلم أنه قد اصطلح المحدث الكاشاني، مؤلف كتاب الوافي، في أسماء الرجال المتكررة في الأسانيد اصطلاحاً خاصاً بيّنه في ديباجة الكتاب^١. وربما لا تحضر الديباجة فيحتاج الناظر في الأحاديث إلى معرفتهم. وقد ذكره ولده الفاضل محمد المدعو بعلم الهدى في فهرست يُكتب كثيراً في ظهور مجلّدات الوافي، وربما لا يكون مكتوباً، فرأيت أن أذكر فهرسته هنا ليكون معيناً للطالب. قال ولده علم الهدى:

هذا ما اصطلح عليه الوالد الاستاذ في كتاب الوافي من أسامي الرجال المتكررة في الأسناد، أستضبها في هذا الجدول تذكرة لمن أراد تناولها من الأصحاب. ووزعتها ستة أقسام، واضعاً لكل طائفة منها اشتراك في معنى عنواناً يخصّها بالانتساب. قال:

المكتفَى عن تعدادهم بالأعداد:

الاثنان في أوائل السند: الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد.

الاثنين في أواخر السند : هارون بن مسلم ، عن مسعدة بن صدقة .
الأربعة التامة : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن السكوني .
الأربعة الناقصة : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حماد ، عن حريز .
الأربعة عن صفوان : محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، و أبو علي
الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار .
الثلاثة في أوائل السند : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن أبي عمير .
الحسين عن الثلاثة : الحسين بن سعيد ، عن محمد بن أبي عمير ، عن حماد ،
عن الحلبي .
الخمس التامة : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ،
عن الحلبي .
الخمس الناقصة : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ؛ و محمد بن إسماعيل ، عن
الفضل بن شاذان ؛ جميعاً عن ابن أبي عمير .
سهل عن الثلاثة : سهل بن زياد ، عن محمد بن الحسن بن شمون ، عن
عبد الله بن عبد الرحمن الأصم ، عن مسمع بن عبد الملك .
الصفار عن الثلاثة : محمد بن الحسن الصفار ، عن حسن بن موسى
الخشاب ، عن غياث بن كلوب ، عن إسحاق بن عمار .
العدة عن ابن عيسى : محمد بن يحيى العطار ، و علي بن موسى الكميداني ،
و داود بن كورة ، و أحمد بن إدريس ، و علي بن إبراهيم ، عن
أحمد بن محمد بن عيسى .
العدة عن البرقي : علي بن إبراهيم ، و علي بن محمد بن عبد الله بن أذينة ، و
أحمد بن محمد بن أمية ، و علي بن حسن عن أحمد بن محمد البرقي ^١ .
العدة عن سهل : علي بن محمد بن غلّان ، و محمد بن أبي عبد الله ، و

محمد بن الحسن ، و محمد بن عقيل الكليني ، عن سهل بن زياد .
 محمد عن الأربعة : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن
 علي بن الحكم ، عن العلاء بن رزين ، عن محمد بن مسلم .
 المكتفى عن أسمائهم بكلمات النسبة :
 الأزديّ : بكر بن محمد الأزدي .
 الأشعريّ : جعفر بن محمد الأشعري .
 البجليّ : عبد الرحمن بن الحجاج البجلي .
 البرقيّ : أحمد بن محمد بن خالد البرقي .
 البزنطيّ : أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي .
 البصريّ : عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري .
 التلعكبريّ : أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري .
 التميميّ : عبد الرحمن بن أبي نجران التميمي .
 التيمليّ : علي بن الحسن بن علي بن فضال التيمليّ .
 الشماليّ : أبو حمزة الشماليّ ثابت بن دينار .
 الجعفريّ : سليمان بن جعفر الجعفري .
 الجوهريّ : القاسم بن محمد الجوهري .
 الحضرميّ : أبو بكر الحضرمي .
 الخراسانيّ : إبراهيم بن أبي محمود الخراساني .
 الديلميّ : محمد بن سليمان الديلمي .
 الرازيّ أو الجامورانيّ : أبو عبد الله محمد بن أحمد الرازي الجاموراني .
 السياريّ : أحمد بن محمد السيار .
 الصهبانيّ : محمد بن عبد الجبار الصهباني .
 الطاطريّ : علي بن الحسن الطاطري .
 الطيالسيّ : محمد بن خالد الطيالسي .

- العاصميّ: أبو عبد الله أحمد بن محمد العاصمي .
 العبيديّ: محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني .
 العجليّ: بريد بن معاوية العجلي .
 العزميّ: عبد الرحمن بن محمد العزمي .
 العلويّ: محمد بن أحمد العلوي .
 العقرقوفيّ: شعيب بن يعقوب العقرقوفي .
 العياشيّ: محمد بن مسعود العياشي .
 الغنويّ: هارون بن حمزة الغنوي .
 الفطحية: أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن
 عمار بن موسى الساباطي .
 القاسانيّ: علي بن محمد .
 القميّ: أبو علي أحمد بن إدريس الأشعري .
 القميّان: أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار .
 الكاهليّ: عبد الله بن يحيى .
 الكرخيّ: إبراهيم بن أبي زياد .
 الكنانيّ: إبراهيم بن نعيم أبو الصباح .
 الكوفيّ: الحسن بن علي .
 اللؤلؤيّ: الحسن بن الحسين .
 المروزيّ: سليمان بن حفص .
 المنقريّ: سليمان بن داود .
 الميثميّ: أحمد بن الحسن .
 النخعيّ: أيوب بن نوح .
 النميريّ: موسى بن أكيل .
 النهديّ: الهيثم بن أبي مسروق .

- النيسابوريّان: محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان .
الهاشميّ: إسماعيل بن الفضل .
اليمنيّ: إبراهيم بن عمر .
المعبرّ عنهم بالأوصاف والألقاب :
الأصمّ: عبد الله بن عبد الرحمن .
برزج : منصور بن يونس .
القباق : أبو العباس الفضل بن عبد الملك .
الحجّال : عبد الله بن محمد .
الحذاء: زياد بن عيسى أبو عبيدة .
الحزّاز: إبراهيم بن عيسى أبو أيوب .
الحشّاب : الحسن بن موسى .
الدهقان : عبيد الله بن عبد الله .
الرزّاز: أبو العباس محمد بن جعفر .
الزيّات : محمد بن الحسين بن أبي الخطاب .
السرّاد: الحسن بن محبوب .
الشحّام : أبو أسامة زيد بن يونس .
شعر: يزيد بن إسحاق شعر .
الصحّاف : الحسين بن نعيم .
الصفّار : محمد بن الحسن .
الصيقل : الحسن بن زياد .
القّداح : عبد الله بن ميمون .
المشايع: محمد بن نعمان ، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن أبيه
محمد .
المفيد : أبو عبد الله محمد بن النعمان .

- مؤمن الطاق : أبو جعفر محمد بن النعمان الأحول .
- الوشاء : الحسن بن علي .
- المحذوفُ أسماءُ آبائهم :
- أبان : أبان بن عثمان .
- أحمد في ثواني أسانيد الكافي أو أوائلها : أحمد بن محمد .
- أحمد في أوائل أسانيد التهذيب : أحمد بن محمد .
- بنان : بنان بن محمد بن عيسى ، و هو عبد الله أخو أحمد بن محمد بن عيسى .
- الحسين : الحسين بن سعيد الأهوازي .
- حسين : الحسين بن عثمان .
- حماد : حماد بن عثمان .
- حميد عن ابن سماعة : حميد بن زياد ، عن الحسن بن محمد بن سماعة .
- دُرست : دُرست بن أبي منصور الواسطي .
- ذبيان : ذبيان بن حكيم الأودي .
- ذريح : ذريح بن محمد بن يزيد المخاربي .
- رفاعة : رفاعة بن موسى النخاس الأسدي .
- سعد : سعد بن عبد الله .
- سماعة : سماعة بن مهران الحضرمي .
- سهل في ثواني الأسانيد أو أوائلها : سهل بن زياد .
- صفوان : صفوان بن يحيى .
- عاصم عن محمد بن قيس : عاصم بن حميد .
- عثمان : عثمان بن عيسى .
- العلاء : العلاء بن رزين .
- علي في أوائل الأسانيد : علي بن إبراهيم بن هاشم .
- علي عن أبي بصير : علي بن أبي حمزة .

علي الميثمي : علي بن إسماعيل .

فضالة : فضالة بن أيوب .

المُحَمَّدَيْن في أواسط الأسانيد : محمد بن إسماعيل ، عن محمد بن الفضيل .

محمد في أواخر الأسانيد : محمد بن مسلم الثقفي .

محمد في أوائل الأسانيد : محمد بن يحيى العطار .

مسمع : أبو سيار مسمع بن عبد الملك الملقب بكردين .

موسى في أوائل أسانيد التهذيب : موسى بن القاسم البجلي .

النضر : النضر بن سويد .

المنسوب إلى أجدادهم بحذف الأسماء :

ابن أبان : الحسين بن الحسن بن أبان .

ابن أبي حمزة : الحسن بن علي بن أبي حمزة .

ابن أشيم : علي بن أحمد بن أشيم .

ابن بزيع : محمد بن إسماعيل بن بزيع .

ابن بNDAR : علي بن محمد بن بNDAR .

ابن بقاح : الحسن بن علي بن يوسف بن بقاح .

ابن رباط : علي بن الحسن بن رباط .

ابن الزبير : علي بن محمد بن الزبير .

ابن زرارة : محمد بن عبد الله بن زرارة .

ابن سماعة : الحسن بن محمد بن سماعة .

ابن شَمُون : محمد بن الحسن بن شَمُون .

ابن عقدة : أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة .

ابن عيسى : أحمد بن محمد بن عيسى .

ابن فضال : الحسن بن علي بن فضال .

ابن قولويه : جعفر بن محمد بن قولويه .

- ابن محبوب : محمد بن علي بن محبوب .
- ابن هلال : محمد بن عبد الله بن هلال .
- ابن يقطين : الحسن بن علي بن يقطين .
- المنسوبون إلى آبائهم أو أحد أقرانهم بحذف الأسماء :
- ابن أبي عفور : عبد الله بن أبي عفور .
- ابن أسباط : علي بن أسباط .
- ابن أسباط عن عمه : علي بن أسباط ، عن يعقوب بن سالم الأحمر .
- ابن بكير : عبد الله بن بكير .
- ابن رثاب : علي بن رثاب .
- ابن عمار : معاوية بن عمار .
- ابن كلوب : غياث بن كلوب .
- ابن مرار : إسماعيل بن مرار .
- ابن مسكان : عبد الله بن مسكان .
- ابن المغيرة : عبد الله بن المغيرة .
- ابن وهب : معاوية بن وهب .
- الحسن عن أخيه : الحسن بن علي بن يقطين ، عن أخيه الحسين بن علي .
- الحسن عن أخيه عن أبيه : الحسن بن علي بن يقطين ، عن أخيه الحسين ، عن أبيهما علي .
- علي عن عمه : علي بن حسان ، عن عمه عبد الرحمن بن كثير الهاشمي .
- القاسم عن جده : القاسم بن يحيى ، عن جده الحسن بن راشد .

عائدة (٧٥)

في التمسك بالإجماع في مورد
يعتقد مدعي الإجماع خروجه منه

إذا ادّعى أحد الإجماع على أمر كليّ، واختلف في كون بعض الأشياء من جزئياته، ومدّعي الإجماع يعتقد عدم كونه منها، فهل يحكم مَنْ يعتقد جزئيته و خطأ المدّعي في اعتقاد عدم أنّه داخل تحت المجمع عليه -أي الإجماع الادّعائي- أولاً؟

كما إذا قال أحد: يجوز الدخول في صلاة الفريضة بالوضوء المندوب إجماعاً، واعتقد عدم استحباب الوضوء للتأهّب أو لتلاوة القرآن، واعتقد آخر استحبابه لهما.

التحقيق: أنّه إن علم أنّ مراده الإجماع على هذا العنوان، أي: عنوان الوضوء المندوب، يدخل الوضوء المختلف فيه عند معتقد استحبابه في الإجماع المنقول.

وإن علم أنّ مراده الأفراد دون العنوان لم يدخل.

وإن لم يعلم الأمران يتوقف، والأصل عدم ورود نقل الإجماع عليه.

عائدة (٧٦) في حمل المطلق على العموم البدلي أو الاستغراقي

قال جماعة: يشترط في حمل المطلق على العموم الاستغراقي أو البدلي أن تكون أفراد الماهية متواطئة، فلا يكون بعضها أرجح بالشيوع والغلبة. و مرادهم ليس التواطؤ في نحو الأولوية والأقدمية، بل في الشيوع والغلبة، بأن كان انصراف الإطلاق إليه^١. و شاع ذلك بين المتأخرين من أصحابنا. قيل: و لهذا يلزم حمل إطلاقات غَسَل الثوب والبدن على الغسل بالماء المطلق^٢. و في كون هذا الحمل لأجل ذلك نظر. و ربما تظهر من السيد المرتضى - رحمه الله - المخالفة في ذلك و قال: لو كان الأمر على ذلك لوجب أن لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط و غيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به^٣. انتهى.

و ردّ: بأن المراد الغلبة بحيث يتعارف عند أهل اللسان انصراف الإطلاق

١: في «هـ»: عليه.

٢: مفاتيح الأصول: ١٩٦.

٣: المسائل الناصرية (الجوامع الفقهية): ٢١٩.

إليه^١، وهو لا يخلو عن شيء.

أقول: الشيوع على قسمين: استعمالى، ووجودى.

فإن كان الشيوع استعمالياً - كالدابة في ذوات الأربع - فلا شك في انصراف المطلق إليه إن بلغ الشيوع حداً يوجب التبادر؛ لأنه موجب لحصول الوضع التخصصى، وأما إن لم يبلغ ذلك الحد ففيه نظر.

وإن كان وجودياً - كالإنسان بالنسبة إلى ذي الرأسين - فينصرف المطلق إليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن الحقيقة، كما في: كان إنسان. و أما في غيره، نحو: أكرم إنساناً، فلا^٢.

(والتحقيق: أنا إن قلنا بأن إفادة المطلق لأحد العمومين بواسطة دليل الحكمة وانتفاء المرجع)^٣ يمكن القول بالانصراف إلى الشائع الاستعمالى والوجودى مطلقاً.

وإن قلنا: بأنها لأجل تعليق الحكم على ماهية، فلا ينصرف إلا في الصور التي ذكرناها.

وعلى ما ذكرنا لا فرق بين المطلق والعام الوضعى.

وأما على ما قالوا فرّقوا ما بينهما.

قال: بعض مشايخنا المحققين - قدس سره -: العموم الوضعى متناول للأفراد الشائعة والنادرة جميعاً، بخلاف المطلق فإنه يختص بالأفراد الشائعة.

إلى أن قال: فإن قيل: لا يخلو إما أن يكون تبادر البعض مقتضياً للحمل عليه، باعتبار أنّ الخطابات الشرعية إنما يراد منها معانيها الظاهرة الشائعة إلى الفهم، أو لا يكون كذلك؛ لأنّ المعبر صدق اللفظ حقيقة، حصل التبادر أو لم يحصل. فعلى الأول: يجب تخصيص العموم بالأفراد الشائعة كالإطلاق، وعلى

١: مفاتيح الأصول: ١٩٦.

٢: فلا، ليست في 'ج'، ح'.

٣: مابين القوسين ليس في 'ج'، ح'، وفي 'ب': فالتحقيق

الثاني : يعمّ المطلق كالعام ، فلا وجه للفرق .

قلنا : الوجه فيه ظاهر ؛ لأنّ المطلق لم يوضع للعموم ، وإنما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الإفادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الإبهام ، والحمل على الأفراد الشائعة يكفي في حصول هذا الغرض ، ولا داعي له على الحمل على الاستغراق .

وأما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق ، فيجب الحمل عليه ، والحمل على الأفراد الشائعة تخصيص لا يُرتكب إلا بدليل^١ . انتهى .

وما ذكره - قدّس سرّه - في وجه التفرقة صريح فيما ذكرنا ، من أنّ بناء حملهم على الشائع إنما هو باعتبار جعل دليل عموم المطلق الحكمة دون تعلّق الحكم بالطبيعة .

ثم إنّ من القائلين بالفرق بين المطلق والعام من قال : بأنّ الأفراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا تنصرف إليها الألفاظ الموضوعة للعموم أيضاً .

ثم بما ذكرنا يظهر أنّ ما ليس دلالة على العموم بالوضع ، بل بالقرينة العقلية - نحو عموم ترك الاستفصال ، و عموم المنزلة^٢ ، و عموم التشبيه ، لو قلنا بعموم الأخيرين - ينصرف إلى الفرد الشائع البتة لو كان شيوعه موجباً لظهور إرادته .

ثم إنّ ما ذكره من انصراف المطلق إلى الشائع ، إنما هو إذا لم تقم قرينة على إرادة العموم الشامل للفرد النادر منه ، وأما معها فلا .

و من القرائن : استثناء بعض الأفراد النادرة ، كقوله : أكرم الإنسان إلا ذا أربعة أرجل ، فإنّه يشمل ذا الرأسين أيضاً . وقوله : الغسل مزيل للنجاسة إلا إذا كان بماء الرمان .

ومنها : الإتيان بقيد لإخراج بعض الأفراد النادرة ، كقوله : الإنسان غير ذي

١ : فوائد الأصول : ٧٣ فائدة ١٨ .

٢ : في «ج ، ح» : عموم البدلية .

أربعة أرجل واجب الإكرام .
 ومنها: الإتيان بحدّ المطلق - ولو بالخاصة - كأن يقول : الإنسان و هو الحيوان
 الناطق واجب الإكرام ، أو الغسل و هو إزالة العين بالمائع مطهر .
 ومنها : تعليق حكم المطلق على وصف يتحقق في النادر أيضاً ، كقولك :
 المؤمن يستحقّ الإحسان .
 وفي ذلك نظر ؛ لأنّ التعليق لا يفيد أزيد من الإشعار الذي ليس بحجة .

عائدة (٧٧) في اختلاف الإجماعات المنقولة إطلاقاً وتقييداً

قيل : إذا نقل أحد الإجماع على وجوب شيء بقول مطلق - كما إذا قيل :
يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار إجماعاً - وحكى آخر الإجماع على وجوب
ذلك مقيداً بقيد - كما إذا قيل : يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار إجماعاً -
لا يجب حمل المطلق على المقيّد، إذ لا يصير كلام بعض قرينة لكلام بعض آخر،
نعم يجب العمل بالمقيّد^١ .

أقول : حمل المطلق على المقيّد في أخبار الأطهار أيضاً ليس إلا كذلك ، كما
حقّقنا في الأصول .

عائدة (٧٨) في ورود قيدين متضادين المطلق

قال الشهيد في قواعده على ما حكى عنه : لو قيّد المطلق بقيدين متضادين ، نحو : أعتق في كفارة الظهار رقة ، و ورد : أعتق فيها رقة مذكرة ، و ورد أيضاً : أعتق فيها رقة مؤنثة ، و علم عدم التعدد ، تساقط القيّدان و بقي المطلق على إطلاقه ، إلا أن يدل دليل على أحد القيدين^١ .

أقول : الظاهر التخيير بين القيدين ؛ لأنّه الحكم عند تعارض الخبرين . و مرجعه أيضاً إلى ما يرجع إليه التساقط ولكن ليس تساقطاً .

ولكن ذلك إنّما هو في الأحاديث ، أما في الأقارير والوصايا ونحوها ، وإذا شهد شاهدان بإطلاق ، و آخران بالمقيّد بقيد ، و آخران بالمقيّد بقيد مضادّ للأول ، فالحكم التساقط ؛ لعدم ثبوت حجّة شهادة عدلين لها معارض مثلها .

و هذا أيضاً إذا ثبت أولاً إطلاق .

و أما لو لم يثبت ، بأن يقول الشاهدان : قال بهذا المقيّد ، و آخران : إنّ قال بذلك ، فليس من باب المطلق والمقيّد ، بل من باب تعارض الشهاداتتين ، فإما

يتساقطان ولا يثبت شيء، أو يقرع.
وأما الأخذ بالقدر المشترك وهو المطلق، فلا دليل عليه.

عائدة (٧٩) في بيان معنى الركنية

اعلم أنّ من الأحكام الوضعية: الركنية .
ولم يرد ذلك في الواجبات بالنسبة إلى جزء خاص في الروايات .
نعم ذكرها الفقهاء ، ولكنهم اختلفوا في معناها و تفسيرها ، بعد اتفاقهم
على أنّ الركن ما تبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً ، في أنّه هل هو ذلك فقط ، أو
ما تبطل به وزيادته كذلك ؟ .
فمن الأولين : العلامة في المنتهى ، قال في كتاب الصلاة : ونعني بالركن
[هنا] ما لو أخلّ به المصلّي عامداً أو ساهياً ثم ذكر بطلت صلاته^١ .
و في الإرشاد ، قال في بحث تكبيرة الإحرام : وهي ركن تبطل بتركها عمداً
أو سهواً^٢ .
والشاهد في الذكرى ، في البحث المذكور : وهي ركن في الصلاة ،
بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً أو سهواً ؛ إجماعاً ، [و كذا] باقي أركان
الصلاة^٣ .

١ : منتهى المطلب ١ : ٢٦٤ ، وما بين المعقوفتين من المصدر .

٢ : إرشاد الأذهان ١ : ٢٥٢ .

٣ : الذكرى : ١٧٨ ، وما بين المعقوفتين من المصدر .

والفاضل المقداد في التنقيح، قال: الجزء باصطلاح الفقهاء إما أن تبطل الصلاة بتركه عمدًا وسهواً، أولاً، والأول يسمّى عندهم ركناً، وما لا يكون كذلك فسمّوه بالفعل^١.

و صاحب المدارك، قال في بحث السجود: إنهما ركن في الصلاة، بمعنى أنها تبطل بالإخلال بهما في كل ركعة عمدًا وسهواً^٢.

وابن [أبي] جمهور للحساوي^٣، قال في المسالك الجامعية: تكبيرة الإحرام ركن في الصلاة، بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمدًا وسهواً، إجماعاً، وكذا باقي أركان الصلاة^٤.

وفي بعض شروح الجعفرية: و جزء الشيء مطلقاً يسمّى ركناً عند الأصوليين، والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين: أحدهما ما تبطل الصلاة بتركه عمدًا وسهواً، وهذا القسم عندهم يسمّى ركناً، وما لا يكون كذلك سمّوه فعلاً غير ركن^٥.

وقال بعض مشايخنا المعاصرين في شرحه على النافع: والمراد من الركن ما تلتئم منه الماهية، مع بطلان الصلاة بتركه عمدًا وسهواً، كالركوع، وربما قيّد بالأمر الوجودية المتلاحقة لتخرج التروك، كترك الحدث، فإنها لاتعدّ أركاناً عندهم، ويمكن أن يكون المراد بالركن ما تبطل الصلاة بتركه مطلقاً، فيكون أعم من الشرط. ولكنه بعيد، وخلاف المصطلح عليه بينهم^٦.

ومن الآخرين: الفاضل ابن فهد في المذهب البارع، قال: اعلم أن الفقهاء

١: التنقيح الرائع ١: ١٩٢.

٢: مدارك الأحكام ٣: ٤٠١، ولكن ليس فيه: (في كل ركعة).

٣: هو ابن أبي جمهور الإحساوي المشهور.

٤: لم نعر عليه في مظانّه من كتاب المسالك الجامعية المطبوع في حاشية فوائد المليّة، راجع بحث تكبيرة الإحرام ص ١١٩.

٥: نقله أيضاً في مفاتيح الأصول: ٢٩٦.

٦: رياض المسائل ١: ١٥٢.

استقرؤوا أفعال الصلاة فوجدوا منها أفعالاً تبطل الصلاة بتركها عمداً وسهواً، وزيادتها كذلك، فسمّوها بالركن . إلى أن قال : وما لا يكون كذلك فسمّوه بالفعل^١ .

والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد في شرح القواعد، قال : الركن في اللغة هو الجزء الأقوى، وعند الفقهاء كذلك، إلا أن الركن في الصلاة عند أصحابنا هو ما تبطل بزيادته أو نقصه عمداً أو سهواً^٢ .

والشاهد في روض الجنان، قال : تكبيرة الإحرام ركن فتبطل بتركها عمداً وسهواً، وكذا بزيادتها^٣ . ولكنه في مقام آخر منه^٤ قال نحو ما في الذكرى .

والمقاصد العلية، وفيها : ركن الصلاة ما تبطل الصلاة بزيادته ونقصه إلا ما استثنى^٥ . وقال أيضاً : بمنع كلفة المقدمة القابلة بأن كل ركن تبطل الصلاة بزيادته مطلقاً^٦ .

وفي شرح الألفية : الركن : ما تبطل الصلاة بزيادته ونقصته عمداً وسهواً . ثم قال : وكما تبطل الصلاة بنقصان أحد الخمسة تبطل بزيادتها كما هي قاعدة الركن، وقد أُستثنى من هذه أمور عشرة^٧ .

ويظهر من شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء، قال : اعلم أن بعض أصحابنا قسّموا أفعال الصلاة قسمين : منه ما تبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً و

١ : المهذب البارع : ١ : ٣٥٦ .

٢ : جامع المقاصد : ٢ : ١٩٩ .

٣ : روض الجنان : ٢٥٨ .

٤ : روض الجنان : ٣٣٤ .

٥ : المقاصد العلية : ١٦١ ، وإليك نصّه : ... لأن ركنية الصلاة تبطل بزيادته ونقصه إلا ما استثنى .

٦ : المقاصد العلية : ١٦٢ .

٧ : نقله أيضاً في مفاتيح الأصول : ٢٩٦ ، ولم نعثّر على شرح بالخصوص ، فإنّ شروح الألفية كثيرة جداً ولم يطبع .

كذا بزيادته، ويسمى ذلك القسم ركناً^١.

وفي شرح الاثني عشرية للنباطي: تكبيرة الافتتاح ركن، فتبطل الصلاة بزيادتها عمداً وسهواً، كما هو شأن الركن^٢.

ويظهر ذلك أيضاً في مقام آخر من الكتاب المذكور لابن [أبي] جمهور قال: إنَّ القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلاة بتركه وزيادته وإن كان سهواً؛ لأنَّ ذلك هو معنى الركن، مع إجماعهم على عدم ذلك، فكيف يتم القول بركنيته. إلى أن قال: ولعل المراد بركنيته عدم جواز إخلاء الصلاة منه بحيث لو صلى المكلف غير قائم ناسياً، بطلت صلاته^٣.

وقال في مقام آخر: لا خلاف في ركنية شيء منها إلا النية فإنَّ بعضهم عدّها شرطاً، إلا أنا إذا عرفنا الركن بأنه ما تبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً^٤. إلى غير ذلك من كلمات الأصحاب.

وقد ظهر مما ذكرنا أمور:

الأول: أن تقسيم الأجزاء إلى الركن وغير الركن مخصوص بالصلاة، كما يستفاد من كلام المنتهى^٥ والتنقيح، وبعض شروح الجعفرية، وشرح النافع، والمهذب، وجامع المقاصد، وشرح الألفية، وشرح الاثني عشرية.

الثاني: أن ذلك التقسيم إنما هو مصطلح الفقهاء، وليس التسمية مستندة إلى قول الشارع، كما يظهر من التنقيح، وشرح الجعفرية، والمهذب، وجامع المقاصد، وشرح الاثني عشرية. ويظهر من الأخير أنه اصطلاح لبعض أصحابنا لاجميع الفقهاء.

١: النور القمرية في شرح الاثني عشرية (مخطوط)، الفصل التاسع في منافيات الصلاة. والشرح للسيد الأمير فيض الله بن عبد القاهر الحسيني التفرشي (م ١٠٢٥) تلميذ المقدس الأردبيلي.

٢: الكتاب مخطوط موجود في مكتبة آية الله المرعشي النجفي المرقمة: ٥٩٩٧، قاله عند شرح قول المصنف: والتكبير والقيام.

٣: المسالك الجامعة في حاشية فوائد الملية (المقاصد العلية) ١٤٢-١٤١.

٤: المسالك الجامعة في حاشية فوائد الملية (المقاصد العلية) ١٥٤.

الثالث : أنّ معنى الركن الاصطلاحي أيضاً مختلف فيه عندهم ، فمنهم من أخذ في بيانه البطلان بالزيادة ، و منهم من لم يأخذه .

الرابع : أنّه على البناء على كون البطلان بالزيادة أيضاً ليس ذلك كلياً لا يختلف ، بل استثني منه ، كما صرّح به في المقاصد العلية ، و شرح الألفية .
الخامس : أنّه لم يتعلّق بالركنية من الشارع حكم حتّى يجب علينا تحقيق معناه لأجل ذلك ، و لا اهتمام بها معتدّ به ، والمهتمّ به تعيين حكم كل فعل فعل بخصوصه .

عائدة (٨٠)

في بيان عدم اشتراط غير الواجب والحرام بالبلوغ

لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ، وأما بالمندوب والمكروه فلم يظهر فيه إجماع، بل صرح جماعة بتكليف الطفل المميز بهما .

قال صاحب المدارك بعد نقل استقراب تمرينية عبادة الصبيّ، وأنّ التكليف مشروط بالبلوغ عن المختلف: ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط بإطلاقه، فإنّ العقل لا يأبى توجه الخطاب إلى الصبيّ المميز، والشرع إنما [اقتضى] توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ؛ لحديث رفع [القلم] ونحوه، وأما التكليف بالمندوب وما في معناه، فلا مانع منه عقلاً ولا شرعاً.

وبالجملة: فالخطاب بإطلاقه متناول له، والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل، كما هو المقدّر، ومن ادعى اشتراط [ما زاد على] ذلك طولب بدليله .

ويفرّع على ذلك وصف العبادة الصادرة [منه] بالصحة وعدمه، فإن قلنا: إنّها شرعية، جاز وصفها [بالصحة]؛ لأنها عبارة عن موافقة الأمر .

وإن قلنا : إنها تمرينية ، لم توصف بصحة ولا بفساد^١ . انتهى .
 قيل بعد نقل ذلك عنه : وهو جيد بحسب الأصل والقاعدة ، ويعضده خبر
 طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إن أولاد المسلمين هم موسومون^٢
 عند الله شافع و مشفع ، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات ، وإذا
 بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات^{٣-٤} .

١ : مدارك الاحكام ٦ : ٤٢ . وما بين المعقوفات من المصدر .

٢ : في النسخ : من يسومون ، وما أثبتناه من الكافي .

٣ : الكافي ٦ : ٨/٣ ، توحيد الصدوق : ٣/٣٩٢ .

٤ : مفاتيح الأصول : ٣١٧ .

عائدة (٨١)

في التسامح في أدلة السنن

قد بيّنا في كتبنا الأصولية - كشرح تجريد الأصول ، والمناهج ، و أساس الأحكام ، و مفتاح الأحكام^١ - جواز التسامح في أدلة السنن والمكروهات .
و يتعلّق به أمور نذكرها هنا :

الأول : أنّا ذكرنا في الكتب المذكورة أنّ التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات والمكروهات ، ولا يتعدّى إلى غيرهما من القصص والوعظ والتعزية ، بمعنى الحكم بمدلّول الأخبار الضعيفة فيها ، كما يحكم بالمسائل الشرعية المستحبة أو المكروهة .

و صرّح والدي العلامة^٢ - قدّس سرّه - بجواز التسامح في هذه الأمور أيضاً ما لم يعلم الكذب ، و كذلك صاحب كتاب الرعاية على ما حكى عنه^٣ .
و قد ذكرنا في موضعه : أنّ أدلة التسامح التي ذكروها من الأخبار لاتعم ذلك .

١ : مناهج الأحكام : ١٧٨ . مناهج : التسامح في أدلة السنن .
٢ : صرّح به في أنيس المجتهدين في الباب الثاني من البحث الثاني ، فائدة : المشهور بين الخاصة والعامة التسامح في أدلة السنن . والكتاب مخطوط يوجد في مكتبة آية الله المرعشي ، تحت رقم ٤٢١٦ .
٣ : الرعاية في علم الدراية : ٩٤ .

وإن أريد مطلق حكاية الأخبار الضعيفة في هذه الأمور، فلا كلام فيه ما لم يفهم الثبوت واقعاً أو الإسناد إلى الشارع.

وقد يستدل لجواز التسامح في هذه الأمور: بسيرة الأصحاب، وبعموم: ﴿تعاونوا على البر والتقوى﴾^١، وعموم: «من أبكى وجبت له الجنة»^{٢-٣}. فإن أراد المستدل ما ذكرنا من رواية الأخبار الضعيفة، فيدل عليه ما ذكره، مضافاً إلى الأصل.

وإن أراد بيان المدلول والحكم به والفتوى فيما كان فتوى، كان يقول: من يبكي يكون كفارة لذنب ستين سنة مثلاً، فلا يثبت مما ذكر؛ لمنع السيرة فيه، و حصول التعاون والإبكاء بالرواية أيضاً^٤.

الثاني: لا فرق في جواز التسامح بين العبادات، والمعاملات، والعقود، والإيقاعات، والسياسات.

ولا بين أن يكون مفاد الرواية الضعيفة عملاً مستقلاً، كصلاة، أو صوم، أو دعاء، أو استحباب شيء في أثناء عبادة على وجه الجزئية أو الشرطية، أو على وجه التقييد^٥.

نعم إذا احتمل منافاته للعبادة، لا يجوز التسامح حيثئذ.

قيل: الظاهر أنه لا خلاف في شيء مما ذكر بين القائلين بالتسامح^٦.

الثالث: هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها أن تكون من طريقنا، أو تكون مذكورة في كتاب من كتب أصحابنا، أولاً، بل يجوز التسامح بكل رواية

١: المائدة ٥: ٦.

٢: أمالي الصدوق: ٦/١٢١.

٣: هذا الاستدلال في مفاتيح الأصول: ٣٥٠.

٤: يعني: أن التعانن لا يتوقف على الحكم بمدلول الرواية الضعيفة، ويمكن حصوله بنقل الرواية فقط، وكذا الإبكاء، فلا يكونان دليلاً عليه.

٥: في «ب»: التعبد.

٦: مفاتيح الأصول: ٣٥٠.

لا يعلم كذبها؟

الظاهر: الثاني؛ لعمومات التسامح^١.

ولا ينافيه الأخبار الناهية عن أخذ الأحكام من أخبار المخالفين^٢؛ لأن الظاهر منها النهي عن الاستناد إليها، وذلك ليس كذلك، بل استناد إلى روايات أصحابنا.

الرابع: هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد أم لا، بل يجوز ذلك له من غير تقليد؟

حكى عن بعض مشايخنا المعاصرين: الأول^٣. وهو كذلك؛ لأن التسامح في أدلة السنن أيضاً حكم شرعي مختلف فيه، فهو كسائر الأحكام الشرعية الفرعية، فإذا قلّد مجتهد في ذلك يتسامح تقليداً في الأعمال المستحبة. وليس تقليده أن يفتي له المجتهد في كل مسألة مسألة بما تسامح فيه المجتهد، بل يجوز تقليده في أصل مسألة التسامح إذا أفتى بها مجتهد، فيتسامح العامي أيضاً و يفعل ما بلغ إليه ثوابه استحباباً.

ثم لازم جواز بناء العامي على التسامح تقليداً في السنن والمكروهات، جواز عمله فيها بما يراه في كتب الفقهاء الأموات، بل غير المجتهدين من العلماء، على الكيفية التي ذكروها، وبما يسمعها من الواعظين، وبما يدل عليه خبر ضعيف ولو لم يعلم حجّيته مالم يعلم أو يظن خلافه أو كذبه.

وليس ذلك تقليداً له لمن ذكره كتقليد العامي للمجتهد الميت بتقليد الحي، بل هو من قبيل اعتماده على أذان الثقة أو على قبول خبر العدل في الطهارة والنجاسة ورؤية الهلال ونحوها.

١: الكافي ٢: ١٨٧/١، ٢، المحاسن ١: ٢٥، عدة الداعي: ٣، الوسائل ١: ٥٩ أبواب مقدمة العبادات ب ١٨، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

٢: العلل: ١/٥٣١، الوسائل ١٨: ٨٣ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٤، وص ٨٥ ح ٣٤.

٣: حكاية الطباطبائي عن والده في مفاتيح الأصول: ٣٥١.

ثم المراد من التسامح الذي يقلد فيه : هو مجرد الإتيان بفعل ورد استحبابه أو إعطاء ثواب عليه بمثل خبر غير معلوم الحجية ، أو بوجوده في كتاب فقيه أو عالم ، أو سماع منه أو نحوها ما لم يعلم خلافه .

و أما جواز تركه الذي هو أيضاً من أجزاء حقيقة المستحب ، و هو مما لا يتسامح فيه و لا يجوز اتباع غير قول مَنْ قوله حجة له فيه .

فلو احتُمِلَ عند العامي وجوبُ أمرٍ وَجَدَ الثواب على فعله ، أو استحبابه بدليل يتسامح فيه ، لم يجز له نفي الوجوب بذلك والدليل من جهة استحباب الفعل .

و كذا لا يجوز له دفع حرمة المحتملة بالتسامح والدليل الذي يتسامح به ^١ .
و على هذا فكل أمر يريد العامي أن يتسامح فيه ، فإن لم يكن عنده محتملاً للوجوب أو الحرمة و لو لجهل ساذج فهو .

و إلا فإن كان بناؤه بفتوى مجتهده على إجراء المقلد أصالة عدم الوجوب والحرمة قبل الفحص عن المظان التي يكون شأن المقلد التفحص فيها ، فيبني فيهما على الأصل أولاً ثم يتسامح لاستحبابه .

و إلا فيتفحص فيه أولاً عما له حجة شرعية عما يحتمله من الوجوب أو الحرمة ، ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب أو الحرمة .

و إن أفتى بأحدهما يبني الأمر عليه ، لأن التسامح لا يثبت إلا إعطاء الثواب على الفعل ، و هو لا ينافي العقاب على الترك إذا أفتى مفتيه بالوجوب ، و لأن التسامح إنما يعمل به إذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل ، و قول مفتيه دليل لازم الاتباع له على الحرمة إذا أفتى بها .

و إذا أفتى بعض المجتهدين الأحياء بأحد الأمرين دون البعض ، فله الخيار في تقليد أي الفريقين شاء في حكم الوجوب أو الحرمة أو عدمه ، ثم بعد التقليد في

نفي الوجوب أو الحرمة يعمل بالتسامح .
و في حكم الحرمة الكراهة ؛ لأن قول مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذي يتسامح به ، والتسامح فرع عدم المعارض المقبول .
و أما الإباحة بمعنى تساوي الطرفين ، فهي أيضاً نافية للثواب عن الفعل .
فإن كان فتوى مجتهده عليها للدليل دالّ على التساوي ، فهو أيضاً يعارض الدليل الذي يتسامح به و يقدم عليه . وإن كان للأصل فلا يعارضه .
و على هذا فعلى مجتهده بيان ذلك أيضاً إذا سأل عن أمر يريد التسامح فيه .
و هذا بعينه حكم أجزاء فعل أو كيفيته ، بمعنى أنه لو لم يحتمل في جزء من أجزاء ما يريد أن يتسامح فيه أو كيفية مخالفة فيه ، فيعمل بالتسامح . وإن احتمله بأن يجوز حرمة جزء أو كيفية ، أو كراهته أو إباحته ، فالحكم فيه كالحكم في أصل ذلك الأمر كما مر .

و قد ظهر مما ذكر : أن جواز تسامح المقلد في كل أمر بالتقليد يتوقف على انتفاء احتمال نفي استحبابه عند من قوله حجة له و عليه ، احتمالاً راجحاً أو مساوياً ، إما لعدم التفاته إلى ذلك ، أو لعلمه بعدم المخالفة ، أو ظنه به بالفحص عنه .
و أما مع الاحتمال الراجح أو المساوي بالمخالفة ، فلا يتسامح إلا بعد الفحص بالقدر اللازم في أداء تكليفه ، وهو القدر المحصل للظن بعدم المخالفة .
الخامس : هل الثابت من التسامح هو مجرد إعطاء الثواب فقط ، أو يترتب عليه ما يترتب على سائر المستحبات ، الثابت استحبابها بالدليل المعتبر شرعاً؟ .
ظاهر عبارة الذخيرة الأول ، حيث قال : إنَّ هذا الوجه إنما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك ، لا أنه يرد شرعاً عليه الأحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية^١ . انتهى .

١ : ذخيرة العاد : ٤ ، ولكن فيه : على ذلك الفعل ، لأنّه فرد شرعي تترتب عليه ... على الافراد الواقعية .

فلو نذر فعلٌ مستحب ، أو أوصى أحدٌ بصرف ماله في مستحب ، لا يكفي ذلك .

و فيه : أنَّ المستحب الواقعي إن كان ما يترتب على فعله الثواب ، فيصدق على ذلك أيضاً ، وإن كان هو ما يرجح فعله شرعاً أو طلب فعله من غير منع عن النقيض ، فذلك كذلك أيضاً ؛ إذ وعدة الثواب على الفعل من الشارع مرجح شرعي ، ويدل على الطلب التزاماً ، فالمعتمد هو الثاني .

السادس : هل جواز التسامح بخصوص بالروايات الضعيفة ، أو يلحق بها سائر الظنون أيضاً ، كالإجماع المنقول ، والشهرة ، وفتوى الفقيه ، والظن الحاصل من القياس ، ومن إلحاق الشيء بالأعم الأغلب ؟
ظاهر المعالم الأول^١ ، و ظاهر بعضهم الثاني^٢ ، والحق التفصيل ، فيجوز فيما يصدق عليه بلوغ الثواب ، كالثلاثة الأول ، دون غيره ، كالأخيرين ونحوهما .

١ : أنظر على سبيل المثال معالم الدين : ٤٣٣-٤٤٣ ، في آداب التخلي .
٢ : أنظر المعتبر : ١١٦ ، والفصول الغروية : ٣٠٦ ، ومفاتيح الأصول : ٣٥١ .

عائدة (٨٢)

في أنه هل الأصل القسيمية أو المعرفية

إذا اعتبر الشارع أمراً في تحقق حكم شرعي أو وضعي، و شرطه فيه و علق الحكم عليه، ثمّ حكم بتحقيق ذلك الحكم أيضاً في بعض الحالات التي لم يعلم فيه تحقق المعلق عليه، فهل الأصل فيه كونه قسيماً للأمر الأول في علية الحكم، يعني أن الحكم مترتب عليه أيضاً كما يترتب على الأمر الأول، أو المعرفية والكاشفية الشرعيتين عن الأمر الأول؟

و ذلك كحلية الذبيحة، فإنّها معلقة مشروطة بالتذكية، و ثبت أيضاً بتحقيق الحلية إذا أخذ اللحم أو الجلد من يد المسلم أو سوق المسلمين، فهل الأخذ من المسلم قسيم للتذكية و ليست التذكية شرطاً على الإطلاق، أو معرف شرعي لحصول التذكية؟ كما أن الاستصحاب معرف لتحقق المستصحب، لا أن الوجود السابق يدلّ على الوجود الحالي.

و كقبول الشهادة، فإنّها مشروطة بعدالة الشاهد، و يكتفى عند جماعة بظاهر الإسلام، فهل ظاهر الإسلام قسيم للعدالة و ليست العدالة شرطاً على الإطلاق، أو معرف شرعي لها و كاشف عنها؟

و كطهارة الثوب المشترطة في الصلاة، و النجاسة المانعة عنها، فإنّه ثبت

كفاية الطهارة المعلومة سابقاً، والنجاسة كذلك، فهل الطهارة والنجاسة السابقتان قسمان لهما حال الصلاة، أو معرفتان شرعيتان لهما في الحال؟
و كالملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والإجارة والإعارة، وثبتت كفاية اليد في جواز هذه الأمور، فهل الأصل قسمية اليد للملكية، أو معرفتها شرعاً لها؟ إلى غير ذلك .

لاشك أن الأصل هو القسمية ما لم تكن قرينة على المعرفة، إذ المفروض أنه لا ملازمة عقلية ولا عادية ولا شرعية بين ذلك الأمر والأمر الأول، فلو كان معرفاً له لكان بحسب الشرع، والمفروض عدم دليل على المعرفة، فتنتفي بالأصل .

و أيضاً ثبت بالدليل الشرعي كفاية الأمر الثاني أيضاً في ثبوت الحكم؛ و كونه لأجل كشفه عن الأول أمر زائد يحتاج الحكم به إلى الدليل .
والحاصل: أن المعرفة الواقعية منتفية، والشرعية موقوفة على توقيف الشارع والأصل عدمه .

و على هذا فلا يحكم بالمعرفة إلا بدليل شرعي من نص - كأن يقول: المأخوذ من يد المسلم مذكى أو محكوم عليه بالتذكية - أو إجماع أو قرينة .
و من القرائن المثبتة للمعرفة: اشتراط عدم العلم بانتفاء الأمر الأول في ترتب الحكم على الأمر الثاني، فإن المتفاهم عرفاً حينئذ كون الثاني معرفاً شرعياً للأول، و أنه قسيم وبدل عن العلم بالأمر الأول .

و لذا لم يقل أحد بعدم اشتراط التذكية، و لا الطهارة، و لا الملكية، و لا العدالة، و كفاية سوق المسلم، و الطهارة السابقة، و اليد، و ظاهر الإسلام في الحلية، و الطهارة الحالية، و جواز البيع، و قبول الشهادة .

بل قالوا: بأن ما في السوق مذكى شرعاً، و الطاهر الاستصحابي طاهر شرعاً، و ما في يد فلان ملكه شرعاً، و ظاهر الإسلام مقتضى للعدالة .
و لذا لو نذر أحد أن يأكل اللحم المذكى شرعاً، و أن يجتنب عن غير المذكى

شرعاً، يكفي أكل لحم سوق المسلمين و لا يجب عليه الاجتناب عن لحم السوق . و كذا سائر الأمثلة .

و من القرائن : أن يضم الشارع مع الحكم بكفاية الأمر الثاني نحو قوله : أخذاً بظاهر الحال ، فإنه لو أراد أن ظاهر حال الأمر الثاني يقتضي تحقق الأمر الأول ، لم يكن لذلك القيد فائدة أصلاً .

ثم إنه تظهر الفائدة في نحو الأقارير ، والوصايا ، والنذور ، والأحكام الشرعية و الوضعية المعلقة على الأمر الأول . نحو : بعتك متاً عن اللحم المذكى شرعاً ، أو : أجرتك كل دار ملكتها ، أو : وقفت كذلك ، فيحكم بوقفية ما كان في يده .

و تظهر الفائدة أيضاً في الإجماع ، فإنه على المعرفیة لا يكون القول بكفاية الأمر الثاني في تحقق الحكم منافياً للإجماع على اشتراط الأول مطلقاً ، و على القسیمیة المحضة يكون منافياً له .

و في تعارض الأدلة ، فإنه على المعرفیة لا يعارض ما دلّ على ترتب الحكم على الأمر الثاني ما دلّ على ترتبه على الأول ، و على القسیمیة يحصل التعارض ، فتأمل جداً .

عائدة (٨٣)

في أن الأصل في الوجوب هل هو العينية أو التخييرية

قالوا: الأصل في الوجوب هو المعين، والتخيير خلاف الأصل^١.
وقد يقال: إن الأصل في الوجوب المستفاد من الأمر وغيره من الألفاظ
التي تدل عليه، المعين، وأما فيما يثبت بالإجماع واختلف في كونه معيناً أو
مخيئراً، فنسبة الأصل إليهما على السواء.
وهذا الذي اخترته في كتاب مناهج الأحكام^٢.
والدليل على أصالة المعين في الأول: أصالة عدم بدلية الغير، وعدم براءة
الذمة بالغير، وعدم تعلق الوجوب به، وعدم ملاحظته، إلى غير ذلك.
وأقول: لا يخفى أنه يمكن أن يقال: إن فيما يثبت بالإجماع أيضاً الأصل
كونه معيناً، لا لأجل احتياج الشغل اليقيني إلى البراءة اليقينية؛ لأن القدر المسلّم
الشغل بأحد الأمرين دون واحد معين.
ولا لأصالة عدم تعلق الوجوب بالآخر؛ لأن الأصل عدم تعلق الوجوب

١: كما في مفاتيح الأصول: ١٣٥.

٢: مناهج الأحكام: ٤٢.

التعييني بالمعين .

بل لأن الإجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الإمام ، فيكشف بالإجماع أنه قال بوجوب شيء ، و يعلم قطعاً حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه ، و إنما يشك في قوله بوجوب الآخر أيضاً ، والأصل عدمه .

والحاصل : أنه انكشف بالإجماع قوله بالوجوب ، و بتعلقه بالواحد المجمع عليه ، والتشكيك إنما هو في الزائد .

بل التحقيق في المقام أن يقال : قولهم (الأصل في الوجوب المعين أو المخير) إن أريد منه أن الأصل في نفس الوجوب أو فيما يدل على الوجوب من حيث إنه يدل على الوجوب ما هو ؟ .

فجوابه : أنه لا أصل فيه ، ونسبة الأصل إلى المعين والمخير سواء ، سواء كان ذلك باللفظ أو بالإجماع .

وإن أريد أن الأصل في وجوب شيء هل هو وجوبه معيناً ، أو يحتمل التخيير ؟ فالأصل فيه التعيين ، سواء كان ذلك باللفظ أو بالإجماع ، والوجه ظاهر .

ثم إن هاهنا خلافاً آخر : وهو أنه بعد ثبوت أن الأصل في الوجوب المعين ، فهل هو بالدلالة اللفظية ، يعني أن معناه الحقيقي ذلك ، و حقيقة الوجوب ، العيني ؛ أو الدال على الوجوب يدل عليه في الجملة من غير دلالة على خصوصية المعين أو المخير ، و إنما يحكم بالمعين لنفي التخيير بالأصل ، كما يحكم بنفي وجوب الإكرام عن غير زيد إذا قال : أكرم زيدا ، بالأصل لا بالمفهوم ؟

حكى عن جماعة من المتأخرين^١ الأول ؛ لكون الوجوب حقيقة في العيني ،

فيكون مجازاً في التخييري، وهو مصادرة.

و لتبادر العيني، وفيه المنع.

و لاقتضاء الأمر الإتيان بالمأمور به. وفيه: أنّ المأمور به في الخير أيضاً أحد

الأمرين، ويجب الإتيان به أيضاً.

و لمنافاة قولك: أنت مخير بين ضرب زيد وعمرو، مع قوله أولاً: اضرب

زيداً. وفيه: أنّ ذلك مستفاد من وحدة المفعول.

و لعدم صحة سلب تعيين قتل زيد عن قوله: اقتل زيداً. وفيه ما مرّ في

سابقه.

و لأنه لو كان للأعم لمجاز حمل المطلق على المقيد، بل يحكم بالتخيير؛

لأنّ الأول خلاف الأصل، و لا يكون الثاني على هذا كذلك.

و فيه: أنه لا يجوز في حمل المطلق على المقيد أيضاً على التحقيق.

و حكي عن جماعة منهم العلامة في المختلف، والمحقق الثاني في شرح

القواعد، والشهيد الثاني في روض الجنان: الثاني؛ لثلا يلزم استعمال أمر

﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾^١ في الحقيقة والمجاز، للعينية على الحاضرين والتخييرية

للغائبين^٢.

و فيه: أنّ خطاب المشافهة مخصوص بالحاضر.

و لأنه لو كان للمعّين، لدار الأمر في (اضرب زيداً و عمراً) بين التخيير

والتجوز في لفظه أو في معنى الحقيقة، و لا ترجيح، مع أنه ليس كذلك.

و فيه: أنّ التجوّز في الأمر أرجح؛ للتبادر مع القرينة.

١: الجمعة ٦٢: ٩.

٢: حكاه عنهم الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ١٣٦. وانظر روض الجنان: ٢٩١، وجامع المقاصد ٢:

٣٧٥، ولم نعر عليه في مختلف الشيعة.

ولأنه لو قال: اضرب زيداً أو عمرأ، لا يصح أن يقال: ما أوجب شيئاً.
وفيه: أنه لوجب أحد الأمرين.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الكلام في نفس لفظ الوجوب و نفس ما يدل عليه من غير ملاحظة الأمور الخارجية، فالحق هو الثاني. وإن كان النزاع في مجموع الصيغة والمفعول، فالحق هو الأول، فإن المعنى التركيبي غير المعنى الإفرادي، كما أن مدلول القائم حقيقة نسبة القيام إلى فاعل، و مدلول زيد قائم نسبته حقيقة إلى خصوص زيد.

عائدة (٨٤)

في بيان معنى قول «هو مولى» في الرجال

كثيراً ما يذكر في كتب الرجال: إن فلاناً مولى فلان، أو: مولى على سبيل الإطلاق. وهو يطلق باصطلاحهم على معان:

الأول: المعتق بالكسر، فمن أعتق رجلاً صار مولاه، ويقال لذلك: إنه المولى من أعلى.

والثاني: المعتق بالفتح، فإذا أعتقه رجل يصير مولى له، ويقال له: المولى من أسفل، ويقال لهذين القسمين: المولى من الرق.

والثالث: الخليف، ويقال له: المولى بالخلف بالكسر، وأصله: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والإنفاق^١.

ومنه الحديث: «حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار مرتين»^٢ أي: آخا بينهم، فإذا حالف أحد آخر صار كل منهما مولى الآخر بالخلف.

والرابع: الملازم للشخص، فإنه يقال لمن يلازم غيره: إنه مولاه بالملازمة.

١: في «ج، ح»: الاتفاق.

٢: سنن أبي داود ٣: ٣٣٨.

كما قيل في مقسم مولى ابن عباس ، للزومه إياه^١ .
 والخامس : غير العربي الخالص ، يقال : فلان مولى ، وفلان عربي صريح .
 والسادس : المولى بالإسلام ، فمن أسلم على يد آخر كان مولاه بالإسلام .
 ذكر هذه المعاني الثلاثة شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية ، وقال
 فيه : والغالب مولى العتاقة . وقال أيضاً : إنّ المولى بمعنى غير العربي الخالص
 أيضاً كثير^٢ .
 ونقل بعض مشايخ والدي - قدّس سرّه - في تعليقه على منهج المقال أنه
 قال : والأكثر في هذا الباب إرادة معنى الغير العربي الخالص^٣ .
 وهاهنا معنى سابع أيضاً - ذكره في التعليقة أيضاً^٤ - قد يراد منه ، وهو
 النزول ، فيقال : مولى آل فلان ، أي نزيلهم .

١ : المحاسن : ٤٨٠ ، تقريب التهذيب ٢ : ٢٧٣ .

٢ : الرعاية في علم الدراية : ٣٩٠ .

٣ ، ٤ : فوائد الوحيد (ضمن رجال الخاقاني) : ٤٤ ، والتعليقة (منهج المقال) : ٩ .

عائدة (٨٥)

في بيان معنى قولهم «أسند عنه» «ولابأس به» في الرجال

كثيراً ما يقول أرباب الرجال في حق شخص : أنه أسند عنه ، ويقولون أيضاً :
لابأس به ، وفي معناهما خفاء .

أما الأول ، فقليل : إن معناه : أنه سُمع منه الحديث .

وقيل : لعل المراد : أنه سُمع منه على سبيل الاستناد والاعتماد ، وإلا فكثير
من سمع منه الحديث ليس من أسند عنه ، أي لا يقولون ذلك في حقه .

وحكي عن الفاضل المولى محمد تقي المجلسي : أن المراد أنه روى عنه
الشيوخ واعتمدوا عليه ، قال : وهو كالتوثيق^١ .

أقول : ويمكن أن يكون المراد : أنه روي عنه الحديث مسنداً إلى الغير ،
وأسند الحديث عنه وبواسطته إلى الغير ، فكانهم اعتمدوا على إسناده ، فأسندوا
إلى من أسند هو عنه ، ونُسبت الرواية إليه .

وأما الثاني ، فقليل : معناه : أنه لابأس بمذهبه .

وقيل : إنه لابأس برواياته .

١ : حكى كل تلك الأقوال الوحيد البهبهاني في فوائده (ضمن رجال الخاقاني) : ٣١ ، والتعليقة (المطبوع
في مقدّمة منهج المقال) : ٧ .

قيل : الأول أظهر إن ذكر مطلقاً، والأظهر منه : أنه لا بأس به بوجه من الوجوه^١.

وكيف كان، فلا شك في إفادتها مدحاً، كما هو المشهور على ما قيل^٢.
ويظهر من العلامة أنه يفيد مدحاً معتدّاً به^٣.

وقيل : بإفادته التوثيق، واستقر به صاحب منهج المقال في رجاله الوسيط^٤ على ما حكى عنه.

وربما قيل بعدم إفادته المدح أيضاً^٥، وهو ليس بجيد.

١ : والقاتل الوحيد البهبهاني في فوائده (ضمن رجال الخاقاني) : ٣١، والتعليقة (منهج المقال) : ٧.

٢ : أنظر الرعاية للشهيد الثاني : ٢٠٨.

٣ : رجال العلامة : ٥٨، ترجمة حفص بن سالم.

٤ : تلخيص المقال - يستفاد منه ذلك في ترجمة إبراهيم بن محمد بن فارس ويشار بن يسار وأحمد بن عوف وسلام بن عمرة الخراساني وغيرهم. ونقله الوحيد في فوائده (ضمن رجال الخاقاني) : ٣١.

٥ : وحكى كل تلك الأقوال الوحيد البهبهاني أيضاً في تعليقه، راجع فوائد الرجالية (ضمن رجال الخاقاني) : ٣٢، والتعليقة (منهج المقال) : ٧.

عائدة (٨٦)

في أصالة حجية شهادة العدلين

هل الأصل في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها إلا ما أخرجه الدليل، أو عدمه؟.

ظاهر أكثر أصحابنا بل صريحهم - سيما المتأخرين منهم - الأول^١. بل ربما يظهر من بعضهم الإجماع عليه، وكون اعتبار قولهما ثابتاً من شريعتنا^٢.

والمحكي عن القاضي عبدالعزيز ابن البراج الثاني^٣. واختاره بعض المتأخرين^٤. وهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين، حيث قالوا: بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين، لعدم دليل على اعتباره عموماً^٥. بل هو ظاهر السيد في الذريعة، والمحقق الأول في المعارج، والثاني في

١: أنظر السرائر ١: ٨٦، والمعتبر ١: ٥٤، ومعالم الدين: ١٦٢، وكشف اللثام ١: ٤٣، والحدائق الناضرة ١: ٢٤٧، ومشارك الشمس: ٢٨٤.

٢: كابن زهرة في الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٦٢، والعلامة في المختلف ١: ١٦، والمتهى ١: ٩.

٣: المهذب ١: ٣٠، جواهر الفقه: ٩، ونقله عنه في المختلف ١: ١٦.

٤: كفاية الأحكام: ١١.

٥: كما في شرح المفاتيح للوحيد عند شرح قول المصنف: مفتاح: كل شيء غير ما ذكر فهو ظاهر. والشرح مخطوط.

الجعفرية، وصاحب الوافية^١، حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما؛ لعدم دليل على اعتبارها.

وكننت على ذلك منذ أعوام كثيرة، وعليه بَيِّنْتُ عدمَ قبول شهادتهما على تنجس الطاهر وتطهير المتنجس في كتاب مستند الشيعة^٢، وعدم قبولها على ثبوت اجتهاد المجتهد في مناهج الأحكام^٣.

والحق هو الأول، لا المذكروه من ظاهر الإجماع، أو لحمل أقوال المسلمين على الصدق، أو لقبولهما في كل مورد مع تعلّق النزاع والمخاصمة فيه - كما إذا نوزع في نجاسة الماء المبيع أو تطهيره^٤، أو في نفوذ حكم مجتهد على شخص بعد حكمه عليه، ونحو ذلك - والتعدّي إلى سائر الموارد بعدم الفصل؛ لمنع الإجماع، وعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرنا في ذلك الكتاب، ومنع ثبوت الإجماع المركب.

بل كل من يمنع اعتبار شهادة العدلين في مورد يقبلها عند التنازع والترافع فيه.

بل لحسنة حريز، بإبراهيم بن هاشم، التي هي صحيحة على الأقوى، المذكورة في الكافي، ونقلها في الوافي في باب من أدان ماله بغير بينة من كتاب المعاش والمكاسب، وفيها بعد ما عاب أبو عبد الله عليه السلام ابنه إسماعيل في دفعه دنائير له إلى رجل بلغه أنه شارب الخمر، فأتلفها، أنه: لَمْ فَعَلْتُ ذَلِكَ، ولا أجز لك؟ فقال إسماعيل: يا أبت إنني لم أراه أنه يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بني إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^٥ يقول:

١: الذريعة ٢: ٨٠١، معارج الأصول: ٢٠١، الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ٨٠، الوافية: ١٦١، ١٢٩.

٢: مستند الشيعة ١: ٤٢.

٣: مناهج الأحكام: ١٨٢.

٤: كذا، والانساب: طهارته.

٥: التوبة ٩: ٦١.

يصدق الله عز وجل ويصدق المؤمنين ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم^١ الحديث .

أمر الله بتصديق المؤمنين إذا شهدوا عنده ، و«المؤمنون» وإن كان جمعاً معرّفاً ولكن عموم الجمع المعرف واستغراقه أفراداً لاجمعي ، كما ثبت في محله ، فالمعنى : كل مؤمن شهد عندك فصدقته ، خرج المؤمن الواحد بالدليل ، كما يأتي ، فيبقى الباقي .

مع أن إرادة العموم الجمعي هنا متتفية قطعاً ؛ لعدم إمكان شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الإيمان إلى يوم القيامة ، بل ولا جميع مؤمني عصر ، بل ولا نصفهم ولا ثلثهم ، بل ولا عشرهم ولا واحد من ألف منهم .

فالمراد : إما الاستغراق الأفرادي بالمعنى الذي ذكرناه ، أو مطلق الجمع الشامل للثلاثة فما فوقها ، أو جميع أفراد الجموع الشاملة للثلاثة ، المتعدي حكمه إلى الاثنين أيضاً بالاجتماع المركب القطعي .

وأيضاً الحكم مفرّع على قوله سبحانه : ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ ، وتصديق النبي لله عز وجل وللمؤمنين ، وهو وارد في تصديق النبي ﷺ لعبد الله بن نفيل ، وهو كان واحداً .

وأيضاً ظاهر أن من أخبر إسماعيل بشرب الخمر ليس إلا اثنين أو ثلاثة . ويدلّ على المطلوب أيضاً : الأخبار الغير المحصورة ، المصرّحة بجواز شهادة المملوك ونفوذها قبل العتق وبعده ، والمكاتب ، والصبي بعد الكبر ، واليهودي والنصراني بعد الإسلام ، والخصي ، والأعمى ، والأصم ، والولد ، والوالد ، والوصي ، والشريك ، والاجير ، والصديق ، والضيف ، والمحدود إذا تاب ، والعدل ، والمولود على الفطرة ، وغير ذلك . وهي مما لا تحصى كثرة ، مدونة في أبواب متكررة .

وجه الدلالة : أنها تدلّ بإطلاقها بل عمومها - لمكان المفرد المضاف والمعرف - على قبول كل شهادة كل من هؤلاء المذكورين ، سواء كان في مقام الترافع والتنازع أولاً ، وسواء كان كل منهم منفرداً أو متعدداً ، اثنين أو أكثر ؛ خرج المفرد بما يأتي ، فبقي الاثنان فما زاد .

ثم قبول شهادة شخص ونفوذها وإن كان أعم من أن يجعل علة تامة للحكم بمقتضاها ، أو علة ناقصة وجزء علة ، إلا أنه ليس المراد كونها جزءاً لما يفيد العلم قطعاً ، إذ لا فرق في جزء ما يفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم . ولا معنى للتقييد بما قيّد به أكثر هذه الموارد من معرفة الصلاح ، أو الخيرية ، أو العدالة ، أو العتق ، أو الإسلام ، أو البلوغ ، أو انضمام الغير ، أو كونه مرضياً ، أو تائباً ، أو نحو ذلك .

فيكون المراد : إما قبوله من حيث التمامية ، أو الجزئية لغير العلم . وكل من يقول بصلاحيته لجزئية العلة الغير العلمية ، لا يقول باشتراط الأزيد من الاثنين في غير الزنا ، فيحصل المطلوب بالإجماع المركب القطعي . فإن قيل : السائل والمسئول عنه في جميع تلك الأخبار إنما هو في مقام بيان حكم آخر دون إطلاق الحكم أو عمومه ، فلا يفيد إلا قبول شهادة هؤلاء في الجملة ، ولا كلام فيه .

قلنا : قد مرّ في بعض العوائد المتقدمة قريباً أن ذلك لا يضر في إطلاق اللفظ المطلق أو العام على سبيل الإطلاق ، وإنما هو في بعض الموارد الذي ليس هذا منه .

ويؤكد المطلوب أيضاً : الأخبار المتكثرة الواردة في موارد مختلفة ، ظاهرة فيما لا تنازع فيه ، أو مطلقة بالنسبة إليه وإلى غيره .

كموثقة مسعدة : « كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه ، أو خُدع فبيع أو قهر ، أو امرأة تحتك وهي أختك أو

رضيعة، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيعة.^١

والبيعة وإن كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم منه الشيء، إلا أن المستعمل في الأخبار إنما هو في الشاهد.

والمروي في الكافي والتهذيب عن الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة»^٢.

وصحيحة الحلبي، وفيها: الخفاف عندنا في السوق نشريها، فما ترى في الصلاة فيها؟ قال: «صل فيها حتى يقال لك: إنها ميتة بعينها»^٣.

ومرسلة يونس عن رواها، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين»^٤ الحديث.

والمروي في كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق عليه السلام، وفيه: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر»^٥ الحديث.

ومرسلة الفقيه، قال الصادق عليه السلام: «إذا شهد رجل على شهادة رجل فإن شهادته تقبل، وهي نصف شهادة، وإن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبتت شهادة رجل واحد»^٦.

والأخبار الواردة في الوصية، والنكاح، والطلاق، والحدود، والهلل، وغيرها.

والتأييد بهذه الأخبار: تارة بكل واحد منها منفرداً، وجعله مؤيداً حينئذ

١: الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

٢: الكافي ٦: ٣٣٩/٢، الوسائل ١٧: ٩١ أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

٣: الكافي ٣: ٤٠٣/٢٨، التهذيب ٢: ٢٣٤/٩٢٠، الوسائل ٢: ١٠٧١ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٢.

٤: الكافي ٧: ٤١٦/٣، التهذيب ٦: ٢٣١/٥٦٢، الوسائل ١٨: ١٧٦ أبواب كيفية الحكم ب ٧ ح ٤.

٥: أمالي الصدوق: ٣/٩١، الوسائل ١٨: ٢٩٢ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

٦: الفقيه ٣: ٤١/١٣٥، الوسائل ١٨: ٢٩٨ أبواب الشهادات ب ٤٤ ح ٥.

باعتبار احتمال اختصاصها بمواردها.

وأخرى باجتماعها الموجب للاستقراء^١ الظني لأقل منه، مع أنه يثبت من هذه الأخبار حجتها في معظم الموارد، كبواعث الحرمة كلها كما في الوثيقة، والحقوق برمتها كما في الرسالة، والذنوب بأجمعها كما في رواية المجالس، وغير ذلك. ويمكن جعلها دليلاً تاماً أيضاً بضميمة عدم الفصل في بعض مواردها.

فوائد خمس :

الأولى : الشهادة مأخوذة من شَهِدَ، وهي تارة بمعنى حَضَرَ، كما فسّره به في المحيط، والنهاية الأثرية، والصحاح، والقاموس، ومجمع البحرين^٢.
ومنه : الشاهد يرى ما لا يراه الغائب^٣، وقوله سبحانه : ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾^٤، وقوله تعالى : ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾^٥.
وعَلِمَ، ذكره في القاموس أيضاً في تفسير : « أشهد أن لا إله إلا الله » وفي تفسير : ﴿شهد الله﴾^٦.

ومنه قوله سبحانه : ﴿نشهد أنك لرسول الله﴾^٧.
وعَايَنَ، ذكره أيضاً في القاموس، والمجمع، وقالوا : المشاهدة المعاينة^٨.
وأخرى بمعنى أخبرَ، ذكره في المجمع^٩. ومنه قوله تعالى : ﴿وما شهدنا إلا بما

١ : في «ح» : للاستغراق.

٢ : المحيط للبستاني ١ : ١١٣١، النهاية لابن الأثير ٢ : ٥١٣، الصحاح ٢ : ٤٩٤، القاموس المحيط ١ : ٣١٦،

مجمع البحرين ٣ : ٨١.

٣ : مجمع البحرين ٣ : ٨١.

٤ : النور ٢٤ : ٢.

٥ : الطلاق ٦٥ : ٢.

٦ : آل عمران ٣ : ١٨، القاموس المحيط ١ : ٣١٧.

٧ : المناقون ٦٣ : ١.

٨ : القاموس المحيط ١ : ٣١٦، مجمع البحرين ٣ : ٨١.

٩ : مجمع البحرين ٣ : ٨٢.

علمنا^١ أو أخبر عن يقين وعلم، نقله في المسالك^٢.
 أو بمعنى أخبر عن يقين حاصل بالمشاهدة والمعينة، قاله في النهاية الأثرية،
 وقال: الشهادة في الأصل: الإخبار عما شاهده وعينه^٣. انتهى.
 ولا يخفى أنه ليس المراد منها في هذه الأخبار أحد المعاني الثلاثة الأول،
 وهو ظاهر، فهي تكون إما بمعنى أخبر، أو أخبر عن علم، أو أخبر عن مشاهدة
 وحضور. والأخير قطعي، لدخوله في الأولين أيضاً.
 فتدل تلك الأخبار على حجية ما أخبره العدلان عن مشاهدة وعيان.
 أما تخصيصه بالإخبار الجازم^٤ عن الحق اللازم للغير - كما فسره به في
 المسالك - شرعاً، فلا دليل عليه أصلاً، ولا يوافقه كثير من موارد الاستعمال في
 كلمات الفقهاء وأخبار الآل، كما في الشهادة على الحرمة، والميتة، والهلال،
 والذنوب، ولعل نظره في المراد من الشهادة في مقام الترافع والتنازع.
 وكذا لا يشترط في صدق الشهادة على الخبر المذكور مقارنته للتنازع؛ لما مر
 من عدم دليل عليه، وعدم مساعدته لكثير من موارد الاستعمال.
 فالثابت من الأخبار: هو حجية إخبار العدلين عن مشاهدة وعيان، أي
 الشهادة المستندة إلى إحدى الحواس الظاهرة، المعبر عنها بالشهادة الحسية.
 وأما مطلق إخبارهما ولو علمياً، فلا دليل على حجيته ووجوب قبوله.
 الثانية: قد ظهر مما ذكر في الفائدة الأولى من معنى الشهادة: أن شهادة
 العدلين الثابتة أصالة اعتبارها وحجيتها، غير مخصوصة بما كان إخباراً عن حق
 لازم للغير، ولا بما كان عند الحاكم في محل الترافع والتنازع لإثبات حق أو نفيه
 مطابقة أو التزاماً.

١: يوسف ١٢: ٨١.

٢: المسالك ٢: ٤٠٠ و ٤١٠.

٣: النهاية لابن الأثير ٢: ٥١٤.

٤: في «ه»: الجازمة.

بل يعمّ كل خبر مستند إلى الحس والعيان من الروايات والإخبار عن الوقائع، والصنائع، والقيم، والأحوال، والطهارات، والنجاسات، والمعاملات، والشهادات في استخراج الحقوق، وطي الدعاوي، وغيرها، فيكون الكل مقبولا إلا ما أخرجته الدليل.

ثم المراد بالاستناد إلى الحس والإخبار عن الحس: هو ما كان كذلك عرفاً، سواء كان نفس المخبر عنه محسوساً، كقوله: رأيت أنه وضع النار على يد فلان فأحرقه، أو: وضع السكين على حلقومه فقطعه؛ أو لازماً لمحسوس بحيث يدلّ على المحسوس بدلالة الالتزام، كقوله: رأيت أنه أحرق يد زيد بالنار، أو: رأيت أنه قتله؛ فإنّ الإحراق والقتل وإن لم يكونا محسوسين، لكنّهما يدلّان التزاماً على إحساس أسبابهما الموجبة لهما.

واحتمال الاشتباه في السببية بعد عدالة الشاهد غير مضر، كما لا يضر احتمال الاشتباه في الوضع على الحلقوم، إلا إذا كان المخبر من يحتمل في حقه الاشتباه في الأسباب، فتنتفي الدلالة الالتزامية، فيستفسر حينئذ عما رآه من سبب القتل.

وبالجملة: المعتبر إما الإخبار عن المحسوس، أو عما يدلّ عليه دلالة التزامية. ولا يلزم في صدق الإخبار عن الحس كون المخبر عنه بتمام أجزائه محسوساً، بل هو غير ممكن غالباً أو دائماً، فإنّ الإخبار عن رؤية زيد لا يخلو عن غير محسوس أيضاً، وهو درك أنه زيد، بل اللازم كونه محسوساً صرفاً إن أمكن، أو متضمناً لما يترتب وجدانه على المحسوس من غير احتمال اشتباه وخطأ فيه عادة، إمّا مطلقاً أو في حق ذلك المخبر بخصوصه، فإنّ الخبر حينئذٍ يستند إلى الحس عرفاً. ويقال عرفاً: إنه إخبار عن مشاهدة وحس.

فلو قال الشاعر الماهر: رأيت شعر زيد موزوناً، يقال عرفاً: إنه إخبار عن المحسوس، وإن لم تكن الموزونية محسوسة حقيقة بل هي أمر وجداني.

ومثله ما إذا قال العربي العالم بالفارسي: سمعت إقرار زيد العجمي باشتغال

ذمته لعمرو، يقبل منه، مع أن المخبر عنه عربي والمسموع فارسيّ وفهم المطابقة وجداني.

ومن هذا القبيل: إخبار أهل الخبرة عن قيمة الأجناس إذا أخبر بالمحسوس، فيقول: سمعتُ الناس أو رأيتهم يشترون هذا الجنس بهذه القيمة أو يرغبون في شرائها، فإنّ المحسوس ليس إلّا ماسمعه من الناس أو رأى من شراء مثل ذلك الجنس. وأما قيمة ذلك الجنس بخصوصه فتعلم بالمقايضة التي هي ليست أمراً محسوساً.

ومنه أيضاً: إخبار أرباب الصنائع عن الملكات، فيخبرون عن كون زيد خياطاً أو خطاطاً أو نقاشاً برؤيتهم أفعاله مكرراً. وإخبار المجتهد عن اجتهد شخص آخر بمشاهدة ترجيحاته المتكررة الموافقة للقواعد.

وكل ذلك يُعدّ في العرف والعادة إخباراً عن المحسوس بعد انضمامه إلى الخبر عن مشاهدة الآثار.

ومنه: إخبار الطبيب عن حذاقة غيره.

ولا يقبل شيء من أمثال ذلك من غير أهل الصناعة؛ لإمكان الخطأ فيما يتعلق بالوجدان.

ومنه أيضاً: شهادة الشاهد بأنّ الملك الفلاني كان في يد زيد وكان يتصرف فيه التصرفات الملكية، فإنّ كون التصرفات ملكية أمر غير محسوس، ولكن يُعد ذلك وأمثاله إخباراً عن المحسوس عرفاً.

الثالثة: مقتضى عموم حسنة حريز، وإطلاق أكثر الأخبار الغير المحصورة المشار إليها بعدها^١، وغير ذلك، شمول الحكم المذكور - أي أصالة وجوب القبول والحجية - لشهادة الرجل الواحد أيضاً، إلّا أنّ الظاهر أنّه مما لم يقل به أحد إن

جعلت الشهادة مغايرة للخبر؛ إما لتخصيص متعلقها بالمعین، أو لتخصيصها باستخراج الحقوق مطلقاً، أو في مقام التنازع والترافع.

وإن جعلت هي أيضاً من الأخبار، فربما يقال: بأصالة حجية إخبار الرجل الواحد العدل ولو في غير أخبار الأحكام، وحينئذ فيستثنى منها الشهادة مطلقاً، أو بأحد المعاني المذكورة؛ إما لأجل العموم والإطلاق المذكورين، بناءً على كون الشهادة مطلق الإخبار، أو الإخبار الجازم، أو الإخبار عن الحس، ويخرج عنها ماخرج بالدليل؛ أو لأجل إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة^١؛ أو لأجل آية النبأ^٢، أو بعض الأخبار، كقولهم عليهم السلام: «المؤمن وحده حجة»^٣.

وكصحيحة هشام، وفيها «والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يُشافه العزل عن الوكالة»^٤.

وموثقة سماعة، قال: سألت عن رجل تزوّج امرأة أو تمتع بها، فحدّثه ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتي وليس لي بينة، قال: «إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»^٥. وغير ذلك.

أقول: أمّا عموم حسنة حريز، فلا شك أنه مخصوص بغير ما أخرجه الدليل، مثل الشهادة في مقام المنازعات والمرافعات المشترط فيها التعدد بالإجماع والنصوص.

ومثل الشهادة على الذنوب، المخرجة برواية عرض المجالس المتقدمة^٦، والشهادة على الميتة، المخرجة بالمروية في الكافي والتهذيب المتقدمة^٧.

١: المتقدمة في ص ٨١٥.

٢: الحجرات ٤٩: ٦.

٣: الخصال ٢: ١/٥٨٤.

٤: الفقيه ٣: ١٧٠/٤٩، التهذيب ٦: ٥٠٣/٢١٣، الوسائل ١٣: ٢٨٦ أبواب أحكام الوكالة ب ٢ ح ١.

٥: التهذيب ٧: ١٨٤٥/٤٦١، الوسائل ١٤: ٢٢٦ أبواب عقد النكاح ب ٢٣ ح ٢.

٦، ٧: المتقدمة في ص ٨١٥.

ومثل الشهادة على مطلق أسباب التحريم، الخارجة بموثقة مسعدة السابقة^١.

حيث إنّ البيئة إما معناها اللغوي، وهو ما ينكشف به الشيء ويبين، ولا شك أنه لا يحصل بالشاهد الواحد؛ أو معناها المصطلح في الأخبار وهو الشاهد المتعدد، كما يدل عليه توصيفها في رواية منصور عن الصادق عليه السلام بالجمع، حيث قال: «وأقام البيئة العدول»^٢.

ومثل جميع الحقوق، الخارجة بمرسلة يونس المذكورة^٣.

ومثل رؤية الهلال، الخارجة بالإجماع والأخبار.

ومثل الشهادة على الشهادة، الخارجة بمرسلة الفقيه المتقدمة^٤، وبروايتي غياث بن إبراهيم^٥ وطلحة بن زيد^٦: إنّ علياً عليه السلام كان لا يجيز شهادة رجل على رجل، إلا شهادة رجلين على رجل.

ومثل الطلاق المشروط فيه العدلان، بالإجماع والكتاب والسنة.

ومثل الوصية التي هي أيضاً كذلك.

وعلى هذا فلا بد من تخصيص عموم الحسنة، وهو يمكن أن يكون بارتكاب التخصيص في إطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكره ومالم يذكر من المستثنيات، وإبقاء المؤمنين على العموم؛ أو يكون بارتكاب التخصيص في المؤمنين بإخراج المؤمن الواحد منهم.

ولو أغمض النظر عن أولوية الثاني بل تعينه - باعتبار لزوم الأول لإخراج أكثر

١: المقدمة في ص ٨١٤.

٢: التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٤، الاستبصار ٣: ٤٣/١٤٣، الوسائل ١٨: ١٨٦ أبواب كيفية الحكم ب ١٢ ح ٨١٥.

٣: تقدمنا في ص: ١٠١٥.

٤: الفقيه ٣: ٤١/١٣٦، الوسائل ١٨: ٢٩٨ أبواب الشهادات ب ٤٤ ح ٤.

٥: التهذيب ٦: ٢٥٥/٦٦٨، وص ٢٥٦/٦٧١، الاستبصار ٣: ٢١/٦١، الوسائل ١٨: ٢٩٨ أبواب الشهادات ب ٤٤ ح ٢.

الأفراد قطعاً، إذ لا يبقى بعد إخراج المخرجات المذكورة ما يجب فيه تصديق الشاهد إلا أقل قليل - يكون الأول مساوياً له، ولا يكون لأحدهما ترجيح، فلا يعلم شمول العموم للشاهد الواحد.

ولا يلزم مثل ذلك في الشاهدين، إذ لو قلنا بالتخصيص الأول يشمل الباقي الشاهدين أيضاً، وثبت الحكم لهما في مواضع التخصيص بثبوت الحكم فيها للشاهدين، بالإجماع والأخبار المتقدمة.

وما ذكرنا يظهر مافي إطلاق الأخبار المشار إليها بعد الحسنة.

مضافاً إلى أنها لا تدلّ إلا على كون شهادة الواحد جائزة، أو ممضاة، أو مقبولة، وهي أعم من كونها جزء سبب الحكم أو تمامه، ولذا قال في رسالة الفقيه المتقدمة: «إنّ شهادة رجل على شهادة رجل مقبولة، وهي نصف شهادة»^١.

والى معارضتها بأخبار أخر، كرواية السكوني عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «إنّ شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر»^٢، وغيرها. وأما إطلاق صحيحة الحلبي^٣، فهو مقيد بالمروي في الكافي والتهذيب؛ السابق عليها قطعاً، مع أنها مخصوصة بالميتة، فلا يثبت بها الأصل.

وأما آية النبأ، فضعف دلالتها على حجية الخبر الواحد في مواضعه مبين. وأما «المؤمن وحده حجة»، فالرواية غير معلومة الاعتبار، وأيضاً معنى «المؤمن وحده»: أي الغير المنضم مع غير المؤمن لا المؤمن الواحد، فلو دلت لكانت بالإطلاق أو العموم المعلوم حالهما مما ذكر؛ وأيضاً المراد من الحجية غير معلوم، وإرادة حجية قوله أو خبره (ممنوعة)^٥.

١: تقدمت في ص ٨١٥.

٢: التهذيب ٦: ٢٨٦/٧٩٠، الوسائل ١٨: ٢٧١ أبواب الشهادات ب ٢٦ ح ٥.

٣: المتقدمان في ص ٨١٥.

٥: بدل ما بين القوسين في «ج، ح»: غير معلومة.

وأما صحيحة هشام الواردة في عزل الوكيل^١، فهي مخصوصة بمورد خاص، إنَّ عملنا^٢ بها تكون مخصوصة به، فلا تفيد للأصل أصلاً.

وأما موثقة سماعة، فغير صريحة في النهي عن قربها لمكان الجملة الخبرية، فتكون للكرهية، احتياطاً في أمر الفروج، مع أنها معارضة بموثقة مسعدة الصريحة في أنه لا يقبل بدون البيئة.

وبالجملة: لم أعثر على دليل تام على حجة إخبار العادل الواحد على سبيل الإطلاق ليكون أصلاً مرجعاً في الموارد الجزئية.

الرابعة: ما ذكر كان حكم الرجل.

وأما المرأة، فالأصل في الأربع منهنَّ الحجية إلا ما أخرجه الدليل. وأما مادون الأربع، فالأصل عدم الحجية إلا في مواضع خاصة.

أما الثاني، فللأصل وعدم الدليل.

وأما الأول، فلرواية عبدالكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنَّ مستورات، من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»^٣.

وجه الاستدلال: أنها تدلّ على قبول مطلق^٤ شهادة المرأة، ولكنَّ القبول -على ما عرفت- أعم من جعلها تمام السبب أو جزءه، ولكن السببية في الجملة معلومة، وإذا انضمت معها الإجماع المركب يتم المطلوب؛ لأنَّ كلَّ مَنْ يقول بحجية خبر المرأة في موضع لا يقول باشتراط الزيادة على الأربع.

الخامسة: إذ قد ثبتت أصالة وجوب قبول شهادة العدلين، فاعلم: أنَّ ذلك

١: الفقيه ٣: ٤٩/١٧٠، التهذيب ٦: ٢١٣/٥٠٣، الوسائل ١٣: ٢٨٦ أبواب أحكام الوكالة ب ٢ ح ١.

٢: في النسخ: علمنا.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٢/٥٩٧، الاستبصار ٣: ١٣/٣٤، الوسائل ١٨: ٢٩٤ أبواب الشهادات ب ٤١

ح ٢٠.

٤: في (ب، ج): مطلق قبول. وكلمة «مطلق» ليست في «ه».

إنما يكون فيما يترتب عليها أثر، ويتبعها حكم لمن يشهدان عنده، أو لغيره، وأما ما ليس كذلك فلا معنى لقبوله وحجّيته .

فلو شهد عدلان: بأنّا أكلنا البارحة خبزاً، أو رأينا ذئباً، أو كان الهواء في القرية الفلانية بارداً، أو خربت دار زيد، من غير أن يترتب على هذه الأخبار أثر، لم يكن واجب القبول، ولا حجة، ولا معتبراً، إذ ليست تلك الأخبار موارد لهذه الأوصاف، وإنما هي عارضة لما يترتب عليه أثر .

ثم ذلك الأثر المترتب على شهادتهما، إما أثر مخصوص بمن شهدا عنده وأثر في حقه خاصة، أو مخصوص بغيره وأثر في حق الغير كذلك، أو أثر يعود إليه وإلى غيره .

فالأول: كأن يشهد عدلان عند أحد: أنك نذرت في العام الماضي أن تصوم شهراً مثلاً، ولم يكن المشهود عنده متذكراً له، أو يشهد طيبان عدلان عنده: أنّ علاجك منحصر في الخمر مثلاً، أو أنّ الصوم يضرّك .

والثاني: كأن يشهدا عنده: بأنّ زيداً اعترف باشتغال ذمته لعمره بالمبلغ الفلاني، أو مات مورث فلان، أو علاج فلان منحصر بالخمر، أو يضره الصوم، أو نذر أن يصوم، أو أن يعطي ديناراً لزيد .

والثالث: كأن يشهدا عنده برؤية الهلال، أو موت زوج المرأة الفلانية، فإنّ أثره في حق المشهود له جواز تزويجه المرأة، وفي حق المرأة كونها مختارة لنفسها، وفي حق سائر الرجال جواز تزويجهم إياها . أو أنّ مافي يد زيد مال عمرو، وأثره في حق زيد وعمرو ظاهر، وفي حقه حرمة ابتياعه من زيد، إلى غير ذلك .

فما كان من الأول يترتب عليه تمام أثره، ويجب على المشهود له العمل بما شهدا عنده إن كان مقتضاه واجباً، ويستحب إن كان مستحباً، وهكذا .

وما كان من الثاني لا يترتب عليه إلّا ثبوت المشهود به عند المشهود عنده وصيرورته كمعلومه . وأما أثره المترتب عليه في حق الغير، فلا يترتب عليه أصلاً إلّا إذا كان المشهود عنده ممن يكون الثبوت عنده ومعلومه حجة على الغير، ويلزم

على الغير اتباعه ومتابعة معلومه، إمّا مطلقاً، أو في مورد خاص أو حالة مخصوصة، فيترتب حينئذٍ عليه الأثر في حق الغير أيضاً؛ لأنّ الأصل عدم حجة علم أحد على غيره، فكيف بالثابت عنده بما لا يفيد غير الظن غالباً.

وما كان من الثالث يترتب عليه أثره في حق المشهود عنده مطلقاً، دون أثره المترتب عليه في حق الغير، إلّا مع ما ذكر من كون المشهود عنده واجب الاتّباع للغير، وكان حكمه نافذاً عليه ملزماً له، للأصل المذكور.

فإن قيل: إذا كان الأثر المترتب في حق الغير معروفاً له، أو منكرأً، فيجب على المشهود عنده حمل الغير على ذلك وإلزامه عليه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأدلتهما.

قلنا: بمجرد علم أحد بشيء أو ثبوته عنده لا يصير ذلك الشيء معروفاً ولا منكراً على الغير الذي لم يثبت ذلك عنده، فلا وجوب على العالم، ولا على الغير شيء من ذلك الباب.

فلو رأى أحد هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم، ولا يجب على من لم يره حتى يأمره الرائي بالصيام من باب الأمر بالمعروف ولو كان الرائي مجتهداً، إلّا إذا ثبت وجوب قبول حكم المجتهد في الرؤية أيضاً.

ثم إنّ خرج من تحت الأصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتعلقة بالغير - ضرراً أو نفعاً - في الدعاوي والخصومات والمنازعات عند ترافعهما إليه، بالإجماع والكتاب والسنة، وكذا في الحدود والعقوبات، فيجب اتّباع حكمه فيها على كل أحد يقضى له أو عليه.

وكذا في أحكام الله سبحانه، المستخرجة من أدلتها الشرعية، بالإجماع والنصوص أيضاً، فيجب اتّباع فتواه على كل من يقلّده، ويجب على المجتهد الفتوى له من باب الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك في الخلافات والوفاقيات النظرية.

وأما الإجماعات الضرورية، فلا يختص وجوب إرشاده وأمره ونهيه

بمقلديه، بل يجب عليه بالنسبة إلى كل مكلف بها.

وأما غير هذه الأمور، فلم يدل دليل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت ما ثبتت عنده على الغير أيضاً وله، فلا يترتب أثر الأمر الثابت عنده في حق الغير، سواء كان مخصوصاً بذلك الغير، أو شاملاً له ولن^١ يثبت عنده.

وعلى هذا، فلو شهد عدلان عند مجتهد بأنّ زيداً نذر صوم الغد وهو ناسٍ له، لا يجب على زيد صومه ما لم يشهدا عنده. ولا على المجتهد إلزامه بالصوم، بل لا يجوز له الإلزام.

ولو شهدا بأنه نذر أن يعطي مائة دينار للفقراء أو لزيد، أو أقرّ باشتغال الذمة لهم أو له بذلك، لا يجب عليه إلزامه، ولا يجب على المشهود عليه العمل بقوله ما لم يكن نزاع ولو حسيّاً.

ولو شهدا عنده بانحصار علاج فلان من مرضه بالخمر، لا يجوز له أمره ولا تجويزه له شربه، بل تشترط شهادتهما عند المريض.

ولو شهدا عنده برؤية الهلال، يجب على نفسه الصيام أو الإفطار، ولا يجب على غيره ممن لم يسمع شهادتهما، أو لم تثبت شهادتهما عنده باستفاضة أو شهادة عدلين أو خبر محفوف بالقرائن، بل لا يجوز له الإفطار أو الصيام، ولا يجب إلزام المجتهد غيره على أحدهما بل لا يجوز، بل لا يجوز تجويز أحدهما له.

ولو شهدا عنده بموت زيد، لم يجز له الحكم بجواز تزويج زوجته أو تقسيم أمواله ما لم يشهدا عند الزوجة أو الوارث.

وهل يجوز له تزويج زوجته لنفسه، أو اشتراء شيء من ماله من وارثه؟

الظاهر: لا، لكونه إعانة على الإثم، حيث إنه غير جائز للزوجة والوارث. وكذا لو شهدا عنده ببلوغ الغائب المفقود خبره عمره الطبيعيّ.

نعم لو شهدا عنده بشيء مما ذكر في مقام التنازع والترافع إليه فيما كانت

١: في ج، ح «زيادة: لم».

الدعوى مسموعة، يجب اتباعه في هذه الواقعة بخصوصها، ويلزم حكمه على المترافعين.

فلو طلب أحد حقاً له على غيره مؤجلاً بأول رمضان، وادعى الطالب الحلول علماً أو ظناً أو احتمالاً - بناءً على سماع الدعوى الظنية أو الاحتمالية، كما هو الأظهر عندي - وشهد عدلان بالرؤية، يحكم على المديون بأداء المال، ويجب عليه اتباعه، ولكن لا يجب عليه صيام ذلك اليوم، ولا على غير ذلك الشخص من المديونين المؤجلين بهذا الأجل أداء ديونهم.

ولو أراد أحد الورثة أخذ مال مورثه الذي عند غيره، وادعى علماً أو ظناً أو احتمالاً موت مورثه وأثبتته عند المجتهد بشاهدين، يجب على الغير أداء المال بعد حكمه، ولكن لا يجوز لزوجته التزويج ما لم يثبت عندها الموت، وهكذا في جميع الموارد.

ومن لا يسمع الدعوى الظنية والاحتمالية لا يجوز له الحكم، ما لم تدع الزوجة أو الوارث علماً.

وعلى ماذكر، فلو جاءت امرأة عند مجتهد وقالت: أريد إثبات موت زوجي بشهادة عدلين عندك لتحكم لي بجواز التزويج، لم يجز له الحكم بشهادتهما، بل الوظيفة حينئذ أن يأمر الشاهدين بشهادتهما عند الزوجة، أو يرشد الزوجة لاستماع شهادتهما ليحل لها التزويج، أو يأمرهما بالشهادة عند من يريد تزويجها، أو عند عدلين آخرين ليبلغا شهادتهما لكل أحد أراد، أو يرشد بجعل شهادتهما شائعة أو محفوظة بالقرائن ليعمل بها كل من يريد، وهكذا في غيرهما من الأمثلة.

ولو كانت الزوجة مدّعية للعلم، وأرادت التزويج وإثبات الموت للغير، فذلك أيضاً، إذ مجرد ادّعاؤها من غير نزاع ومنازع لا يوجب نفوذ حكمه ووجوب اتباعه.

فإن قيل: يمكن إثبات وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله في أمثال ذلك بما دل

على وجوب تقليده .

قلنا: العمدية في وجوب تقليده الإجماع والضرورة، والخلاف في أمثال ذلك بين العلماء معروف .

ثم النصوص، كمقبولة ابن حنظلة^١، والتوقيع الرفيع^٢، ورواية مصباح الشريعة^٣، وأمثالها^٤.

والأولى متضمنة لوجوب متابعتة في أحكام المعصومين، وكيف صار (زيدمات، أو الهلال في الليلة الفلانية موجودة) من أحكامهم .

والثانية أمره بالرجوع إلى رواة الأحاديث، أي من حيث إنهم رواتهم، وانتفاء الحيثية فيما نحن فيه ظاهر .

والثالثة قائلة بأن للعوام أن يقلّدوه، ولم يبيّن أن لهم تقليده في أي شيء فيها، ولا عموم فيها ولا إطلاق .

فإن قيل: يثبت جواز حكم المجتهد في أمثال ذلك بمثل قولهم في الأحاديث المستفيضة المذكورة في باب القضاء، المتضمنة لقولهم عليهم السلام: «أقض بينهم بالبينات»^٥، أو قولهم: «استخراج الحقوق بأربعة»^٦ وعدّها منها شهادة العدلين، ولا شك أن جواز ازدواج المرأة - مثلاً - حق لها .

قلنا: الأول متعقب لقوله ﷺ: «وأضفهم إلى اسمي يحلفون به» فيخصصها بالمنازعات، إذ هي التي فيها الحلف .

والثاني لا يدل إلا على أنه يستخرج الحق بالعدلين وهو مسلّم، فإن الزوجة

١: الكافي ٧: ٥/٤١٢، الفقيه ٣: ١٨/٥، التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠١، الوسائل ١٨: ١٧٥ أبواب صفات القاضي ٩ ح ١ .

٢: كمال الدين وثام النعمة ٢: ٤٨٤، الاحتجاج ٢: ٤٨١ .

٣: لم نجدها في مصباح الشريعة، والرواية موجودة في تفسير الإمام العسكري ﷺ: ٣٠٠ .

٤: أنظر الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ٩ .

٥: أنظر الكافي ٧: ٣/٤١٤، التهذيب ٦: ٢/٢٢٨، الوسائل ١٨: ١٦٧ أبواب كيفية الحكم ب ١ ح ٢ .

٦: الكافي ٧: ٣/٤١٦، التهذيب ٦: ٥٦٢/٢٣١، الوسائل ١٨: ١٧٦ أبواب كيفية الحكم ب ٧ ح ٤ .

تستخرج حقها بشهادة العدلين ، ولم يدل على عموم المستخرج .
 فإن قيل : سيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهدين في أمثال هذه
 الأمور ، فإننا نرى العوام والنسوان في بيوتهم يصومون ويفطرون بمجرد حكم
 المجتهدين بالرؤية مثلاً .

قلنا : ذلك توهم فاسد جداً ، فإن السيرة أي حجية فيها مالم تكشف عن قول
 المعصوم ؟ وكيف تكشف السيرة مع عدم العلم بحال أهل الصدر الأول في ذلك
 وما يقربه ، بل أهل أكثر الأعصار السالفة ؟ فلعل بناء أهل عصر عليه لفتوى
 مجتهدهم بذلك ، وجريان طريقة العوام عليه بعدهم .

مع أنه إن أريد سيرة الناس في عصر جميعاً من العوام والخواص ، فممنوعة .
 وإن أريد سيرة العوام ، فبعد عدم العلم بحال الخواص أو العلم بمخالفتهم ، فأي
 حجية فيه ؟

مضافاً إلى أن السيرة المدعاة هنا لا تختص بقبول قول المجتهد ، بل لا يلتفت
 العوام إلى جهة الاجتهاد ، بل يصومون ويفطرون بحكم أئمة الجماعات ، بل
 المتصدين تغلباً لمنصب المرافعات . وفساده معلوم قطعاً .

فإن قيل : كيف يجب على العامي الشاك بين الثلاث والأربع في الركعات
 قبول قول المجتهد : ابن على الأربع ، ولا يجب قبول قوله : اليوم أول الشهر ، أو
 فلان مات ، وأي فرق بينهما ؟

قلنا : الفرق ظاهر ، فإن المجتهد إذا رأى قول الإمام : « من شك بين الثلاث
 والأربع فليبن على الأكثر » يعلم أنه حكم الإمام فيحكم به في جزئياته ، ومنها
 هذا السائل الشاك ؛ لأنه فرد من أفراد من شك ومطابق له .

ولم يقل الإمام : إن كل يوم شهد العدلان فيه بالرؤية هو يوم الصوم أو الفطر
 لكل أحد ، وكل شخص شهدا بموته فهو ميت ، حتى يجري المجتهد الحكم في
 جزئياته .

بل قال : من شهد عنده العدلان ليفطر أو فليصدق ، ومن جزئياته المشهود

عنده لا غيره .

وليس زيد مات ، أو الهلال في هذه الليلة مرثي ، من جزئيات حكم الإمام عليه السلام ، ولم يحكم بعام يكون ذلك من أفرادهِ وينطبق عليه .

بقي ها هنا شيء ينبغي التنبيه عليه ، وهو : أنه قد مرت ترتب أثر شهادة العدلين المتعلق بحق الغير في المنازعات والدعاوي إذا كان المشهود عنده مجتهداً ، فهل ذلك مخصوص بصورة وقوع النزاع والتخاصم ، والدعوى من المدعي والجحود من المدعى عليه ، أو لا ؟ بل يجوز له الحكم بالبينة بمجرد ادعاء المدعي وإقامته البينة - ولو لم يكن نزاع - لرفع نزاع فرضي ، كما لو باع زيد داره لعمرو ، وأقر به عند جمع ولم يكن منكرأ ، فأقام المشتري البينة عند الحاكم ليثبت ذلك عنده ، وأراد أن يحكم به احتياطاً لوقوع النزاع ، أو تسجيلاً للمطلوب .

ولو كان لزيد دين على عمرو ، وهو في بلد آخر ، فأراد زيد إقامة البينة لذلك ، ويثبته عند الحاكم ليصدر منه حكم ، حتى يجريه على عمرو لو فرض جحوده ، بل قد يتكلم في جواز إقامة البينة قبل التنازع .

قال العلامة في القواعد ، في البحث الرابع من المقصد الثامن في بقايا مباحث الدعاوي : ولو أراد إقامة البينة قبل ادعاء من ينازعه للتسجيل ، فالأقرب الجواز^١ . وقال ولده فخر المحققين : وجه القرب : أنه غرض مقصود ؛ لأنه حافظ للحق على تقدير موت الشهود ، وهذا التقدير ممكن في كل وقت ، فاقضت الحكمة الإلهية جعل طريق إلى إثبات الحق ، ويحتمل العدم ؛ لأنه ليس بغريم حقيقة ، ولا تداع حقيقي بينهما^٢ .

وقال في الدروس : الأقرب سماع بينة الداخل للتسجيل وإن لم يكن خصم^٣ . وقال في التحرير : فإن قلنا بتقديم بينة ذي اليد - يعني في صورة التعارض -

١ : قواعد الأحكام ٢ : ٢٣٣ .

٢ : إيضاح الفوائد ٤ : ٤١٠ .

٣ : الدروس ٢ : ١٠٢ .

فهل تسمع دعواه وبيئته للتسجيل قبل ادعاء الخصم؟ لا أعرف لأصحابنا نصاً في ذلك، ومنع أكثر الجمهور منه، إذ لا يئنه إلا على الخصم، فطريقه أن ينصب لنفسه خصماً، والأقرب عندي سماع بيئته لفائدة التسجيل^١.

وقال في بحث القضاء على الغائب منه: ولا بد أن يكون معه - أي مع المدعي على الغائب - بيئة، ويدعي جحود الغائب، فلو أقر أنه معترف، لم تسمع بيئته إلا لأخذ المال، ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه، ولو اشترى شيئاً فخرج مستحقاً والبائع غائب، سمعت بيئته وإن لم يدع الجحود^٢. انتهى.

أقول: مرادهم من السماع الذي اختلفوا فيه ليس مجرد الإصغاء إلى إخبار البيئة؛ لأنه جائز البتة في كل حال للأصل.

بل المراد: إما إجابة مريد إقامتها لترتيب الأثر أو أصل ترتب الأثر، أي ثبوت المشهود به، أو تعلق الأثر بالمشهود عليه، أي جواز الحكم بمقتضى شهادتهم عليه ونفوذ الحكم عليه.

فإن كان مرادهم ترتيب الأثر وثبوت المشهود به، فيمكن أن يكون الاختلاف في السماع وعدمه باعتبار الاختلاف في أصالة اعتبار شهادة العدلين وعدمها؛ فمن يقول بالسماع فبناؤه على الأصالة، فيثبت المشهود به، وإن توقف الحكم بمقتضاها ونفوذه على النزاع. ومن يقول بعدمه فبناؤه على أصالة عدم الاعتبار، فلا تسمع إلا فيما ثبت اعتبارها فيه. ولم يثبت في بيئة الداخل ولا بيئة من يعترف من عنده الحق له.

ويمكن أن يكون بناء الكل على أصالة الاعتبار، ولكن من يقول بعدم السماع، فلاجل خروج بيئة الداخل ومن لا يجحد خصمه بالدليل. ومن يقول بالسماع، فيقول بأن أدلة عدم سماع بيئة الداخل وغير الجاحد خصمه لا تفيد أزيد من عدم جواز الحكم بهذا الثبوت لعدم التوقيف.

١: تحرير الأحكام ٢: ١٩٦.

٢: تحرير الأحكام ٢: ١٨٧. وما بين الحاصرتين من المصنف.

وإن كان مرادهم جواز الحكم وعدمه، فلعلّ مراد من يقول بالسماع: جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق المخاصمة والجحود بالفعل؛ ومراد من يقول بالعدم: يريد عدم فعلاً، فيعود النزاع لفظياً.

أو يكون نظر الثاني إلى عدم أصالة اعتبار قول العدلين، أو إلى خروج بينة الداخل أو غير الجاحد خصمه بالدليل، فلا يجوز الحكم بينهما مطلقاً، فيكون النزاع معنوياً.

ثم أقول: إذ قد أثبتنا أصالة قبول شهادة العدلين، بمعنى وجوب قبولها على المشهود عنده ولزوم تصديقه إياها، فيترتب عليه ذلك الأثر مطلقاً ما لم يكن لها معارض.

وأما الأثر المتعلق بالغير - أي ترتب نفوذ الحكم على الغير وله عليها - فقد عرفت ثبوته في المتنازعين المترافعين إلى المشهود عنده مع كونه أهلاً للحكم، ولكنه يختص بغير بينة الداخل عند الأكثر لاختصاص الإجماع بغير بينته وخصوص النص الدالّ على ذلك.

وكذا يختص بصورة كون الغير أحد المتنازعين؛ لعدم دليل على جواز الالتزام^١ والحكم بدون التنازع^٢، بل هو المتبادر من القضاء على شخص وإلزامه والحكم عليه.

وكذا هو المتبادر من مثل قولهم: «اقض بينهم»؛ لأنّ الظاهر من القضاء بين الشخصين وقوع التنازع بينهم، سيما مع تعقيبه بمثل: «وأضفهم إلى اسمي يحلفون به».

وكذا هو المتبادر من قولهم: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر، أو على المدعى عليه»^٣ مع أنّ القضاء بالبينة أو كون البينة وظيفة المدعي لا يدلّ إلاّ

١: في «ه»: الإلزام.

٢: في «ج»، «ح» زيادة: مثل اقض.

٣: الكافي ٧: ١٥/٤، التهذيب ٦: ٥٥٣/٢٢٩، الوسائل ١٨: ١٧٠ أبواب كيفية الحكم ب ٣ ح ١.

على القضاء بها في الجملة، فيمكن أن يكون بعد التنازع.
وأما ما دلّ على قبول شهادة العدلين، فلا يفيد أزيد من تصديقهما أو لزوم الحكم بها فيما يثبت فيه لزوم الحكم.

ولا يتوهم: أن قوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد: «أحكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي يحلفون به» ثم قال: «هذا لمن لم تقم له بيّنة»^١ أنه يدل بالمفهوم على أن من قامت له بيّنة يحكم له مطلقاً.

لأن المفهوم: أن من قامت له البيّنة لا حلف عليه، وأما أنه هل يحكم له مطلقاً أو بعد وقوع النزاع، فلا دلالة له.

ويؤيد ذلك ما ذكره: من عدم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يسمع الدعوى - لصمم أو اختلاف لغة أو نحوهما - ما لم يسأل عنه^٢.

وما ذكره: من إلزام المدعى عليه الساكت على الجواب وعقوبته على ذلك من غير تعرض للحكم عليه بالبيّنة إذا كانت^٣.

هذا مضافاً إلى أن عدم النزاع: إما لعدم المنازع - أي عدم كون الواقعة بين اثنين - فلم يثبت فيه أصل جواز الحكم والقضاء، بل المتبادر من القضاء هو ما كان بين اثنين، مع أن أدلة القضاء متضمنة لقوله: «اقض بين الناس، أو بينهم» وهو إنما يكون بين شخصين، أو ظاهر فيه. وتصور المخاصمة والمنازعة وفرض المنازع لا يفيد.

أو لعدم وقوع النزاع وإن كان بين اثنين، وحيث لا يجوز القضاء للمدعي إلا مع السماع من الآخر؛ لرواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا تقاضى إليك رجلان، فلا تقض للأول حتى تسمع من الآخر،

١: الكافي ٧: ٤١٥/٤، التهذيب ٦: ٥٤٩/٢٢٨، الرسائل ١٨: ١٦٧ أبواب كيفية الحكم ب ١ ح ١.

٢: أنظر كفاية الأحكام: ٢٦٩، ورياض المسائل ٢: ٤٠١.

٣: أنظر إيضاح الفوائد ٤: ٣٣٢، وكفاية الأحكام: ٢٦٩، وكشف اللثام ٢: ١٥٨، ورياض

المسائل ٢: ٤٠١.

فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء»^١.

ولاشك أن بعد السماع من الآخر إما يقرّ فلاحكم بالبينة حيثئذٍ، أو ينكر فيتحقق الجحود والنزاع.

لا يقال: إن ذلك مخصوص بما إذا تقاضى رجلان لارجل واحد.

لأننا نقول: إن العلة المنصوصة تشمل تقاضي أحدهما أيضاً.

نعم خرج المدعى عليه الغائب بالنص الدال عليه، فسمع البينة عليه ويقضى بها مطلقاً؛ خرجت صورة اعتراف المدعي باعترافه، إذ لا فائدة للحكم والإلزام على الشخص بعد اعتراف المدعي بكونه معترفاً.

فتبقى سائر الصور، كصورة إطلاق المدعي، ولذا حكم في التحرير بسماع بينة المدعي على الغائب في غير الصورة الأولى، بل يمكن الخدش في صورة الاعتراف أيضاً إذا أراد المدعي صدور الحكم احتياطاً، فتأمل.

فحصل بما ذكر: عدم مشروعية القضاء والحكم، وعدم ترتب آثار الحكم، وعدم جواز النقض^٣ عليه، مالم تكن منازعة فعلية بين اثنين إلا في الغائب.

نعم لو أقام أحد بينة قبل النزاع، فيجوز استماعها للأصل، ويجب تصديقها واعتقاد وقوع مقتضاها، والإخبار عن ثبوته وضبطه احتياطاً لزمان وقوع التنازع. وحيثئذٍ يجوز الحكم بمقتضى الشهادة المتقدمة إذا كان الشهود عنده متذكراً لها، أو ثبتت^٤ الشهادة عنده بما يثبتها، والله العالم.

١: الفقيه ٣: ٢٣/٧، التهذيب ٦: ٥٤٩/٢٢٧، الوسائل ١٨: ١٥٨ أبواب آداب القاضي ب ٤ ح ٢.

٢: في «ج، ح، هـ»: زيادة وهو.

٣: في «ب»: النقص، وفي «هـ»: البعض.

٤: في «ب، ج، ح»: إذا ثبت.

عائدة (٨٧)

في شأن اختلاف المتحاكمين لأجل اختلاف المجتهدين

اعلم أنه تشبه كثيراً وظيفة الحاكم في الحكم بين المتنازعين إذا كانت الواقعة خلافية وتنازع الخصمان فيها لأجل اختلاف المجتهدين في المسألة .
والتحقيق في المقام : أنه إذا كان تنازع المتخاصمين المترافعين عند حاكم في أمر لأجل اختلاف المجتهدين فيه - كأن يتنازع الولد الأكبر مع غيره في أخذ الحبة مجّاناً أو بحساب إرثه ، أو فيما يحبى به . أو ادّعى أحد الشركاء الثلاثة الشفعة ، وأنكرها الآخران . أو تنازع المتبايعان في نجاسة المبيع وعدمها . أو تنازع البكر ووليّها في الاستقلال في العقد وعدمه . أو تنازعا في دية جنابة اختلف العلماء في مقدارها ، إلى غير ذلك - يجب على الحاكم المترافع إليه الحكم في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه إجماعاً ؛ لأنه حكم الله عنده في حقه وفي حق كل من يقلّده أو يترافع إليه .

ولا يفيد تقليد أحدهما مجتهداً آخر يخالف رأيه رأي ذلك المجتهد ، أو كونه مجتهداً مخالفاً لذلك المجتهد ، إذ لم يثبت من أدلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده أو المقلّد باجتهاده ، الوجوب في ترتب الأثر حتى في موضع يزاحمه حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده .

والحاصل: أنّ الثابت ليس أزيد من ترتب آثار اجتهاده أو تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير، وإلا فلا دليل.

ثم المراد برأيه وفتواه ليس هو فتواه في جميع أجزاء الواقعة المتنازع فيها، فإنه قد تكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها، فيجب اتباعها. فإنّ فتوى كل مجتهد صحة عمل كل مجتهد آخر، أو مقلّده إذا بناه على رأي ذلك المجتهد الآخر وعمل به فيه، فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك.

فقد تكون الواقعة بحيث لم يتحقق من أحد المتنازعين فيها بناء على أمر بتقليد مجتهد، فيجب فيها الحكم في أصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورأيه فيها.

وقد يتحقق فيها بناء على أمر بتقليد غيره، فيجب الحكم بمقتضى ذلك البناء؛ لأنّ فتوى الحاكم أيضاً على صحة ذلك الأمر حيثُ ورتّب الأثر عليه. فإذا تنازع شخصان في أخذ الحبة مجاناً أو بإزاء إرثه ابتداءً قبل بنائهما فيها على تقليد مجتهد، يجب على الحاكم المفتي بالأخذ مجاناً الحكم به.

ولو كان المتنازعان مقلّدين لمجتهد يعطيها بإزاء الإرث، فعلاً بها في الواقعة، وأخذ الكبير بإزاء إرثه بتقليد مجتده، وأعطاه سائر الورثة بإزائه أيضاً بتقليده، ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور، يجب عليه الحكم بكونها بإزاء الإرث، لا لأجل أنه فتواه مطلقاً، بل لأجل أنهما قلّدا المجتهد الآخر وعملا به، وانتقل المحبّو بإزاء الإرث إلى المحبّو له، وما بإزائه إلى سائر الورثة؛ وفتوى الحاكم أيضاً على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور، وتوقّف رفع الانتقال على ناقل آخر، فيحكم بمقتضى هذه الفتوى وبإزاء الإرث.

وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلّدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلاثة، فلو تنازعا قبل بنائهما على أخذ الشفيع المشفوع بتقليد مجتده، وترافعا عند من لا يرى ثبوت الشفعة حينئذ، يحكم ذلك بسقوط الشفعة.

ولو بنيا الأمر على تقليد الأول وأخذ الشفيع المشفوع بتقليده ورضي به

الشريك تقليداً له أيضاً، ثم تنازعا عنده^١ في الشفعة، يجب عليه الحكم بكون المشفوع لآخذ الشفعة؛ لأنه أخذه بتقليد من يقول بثبوتها، وأعطاه الشريك أيضاً بتقليده، فصار المشفوع ملكاً للشفيع بفتوى ذلك المترافع إليه أيضاً، فيحكم بمقتضاه.

وكذا لو باع شخص الصيد المقتول بالتُّنْك، لأجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حلّيته، واشترى المشتري أيضاً بتقليده، وأجريا العقد، ثم وقع التنازع بينهما وترافعا عند من لا يرى حلّيته، يجب عليه الحكم بصحة البيع؛ لأن فتواه صحة بيعه للمجتهد المفتي بحلّيته وطهارته ولمقلّده، وقد وقع ذلك من المتبايعين الكذائين، فيكون صحيحاً ممضى عنده أيضاً، وهكذا في جميع الوقائع.

نعم، يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد عمل المتنازعين معاً بمقتضى فتوى المجتهد الآخر، ولا يكفي تقليد أحدهما؛ لما مرّ من عدم دليل على كفاية تقليد أحدهما فيما يكون الأمر بين اثنين.

نعم لو لم تكن الواقعة مما يكون الأثر المترتب على العمل بين المتنازعين، فيكفي تقليد أحدهما، كمسألة عقد البكر أو الولي، فلو عقدت البكر نفسها لزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها، وقبله الزوج بتقليده أيضاً، ثم تنازع الولي عند من يرى استقلاله، يجب الحكم بصحة العقد، إذ لا تعلق للولي في أثر العقد الذي هو حلّية البضع، ولا يحتاج تقليد البكر إلى رضى الولي أيضاً.

ولو كان الحاكم في الأمثلة المذكورة في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات، بل يكفي بالمطابقة لرأي مجتهد، فبنى المتنازعان الأمر أولاً على أحد الطرفين، يجب على هذا الحاكم الحكم بصحته بناءً على رأيه أيضاً.

وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل، وقلّداً بعد العمل أيضاً، وهكذا.

والمحصل: أنه يجب على الحاكم المترافع إليه أن يستخرج أولاً فتواه في تلك

الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها ، سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة أولا ، فيرى أنه إذا سئل عنه : أن مارأيك في الحبة إذا تنازع فيها الورثة؟ يفتي بأنها تعطى مجاناً ، فيحكم به في الواقعة إذا تنازعا قبل رضى الطرفين وبنائهما على تقليد ، إذ ليس للواقعة جزء آخر . ولو بنى المتنازعان فيها على تقليد من لا يرى مجاناً ، فيزيد في الواقعة جزء آخر ؛ لأنّ التنازع إنما هو في الحبة التي بنى فيها الأمر على تقليد ، ويرى أنه إذا سئل عنه : مارأيك في الحبة التي أخذها الأكبر مجاناً بتقليد من يراها كذلك ، وأعطاه سائر الورثة أيضاً كذلك ، فهل يصير مالاً حلالاً له؟ يفتي بأنها ماله ، فيجب الحكم به في المرافعة أيضاً .

ولو سئل أنه لو أخذها الأكبر بتقليد من يراه مجاناً ولكن لم يرض به الباقون ، فيفتي بأنه لا يكفي تقليده فقط .

ويرى أنه إذا سئل : ما فتواك في حق باكرة زوجت نفسها لشخص بتقليدهما لمن يرى استقلالها؟ أنه يفتي بالصحة ، فيجب عليه الحكم بها أيضاً بعد وقوع العقد . ولو فرض أن فتواه على عدم الصحة ، فيحكم به أيضاً .

ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم ، فيجب حكمه بمقتضى رأيه ، ولا يفيد هنا بناء أحدهما أو كليهما على فتوى غيره ، إلا إذا عملا بها ، وأعطى الجاني الدية بمقتضاها وأخذها المجني عليه كذلك .

وبالجملة : اللازم على الحاكم في جميع الوقائع تصوير فتواه في كل واقعة إذا سئل عنه فيها والحكم بها .

فرع

لو ترافع المتنازعان في أمر قبل بنائهما على أحد الطرفين بالتراضي أو إجراء عقد فيه ، وحكم الحاكم بمقتضى رأيه ، فهل يجوز للمتنازعين بعده البناء على تقليد الآخر في هذه الواقعة لو رضيا ، ويترتب عليه أثره ، أم لا؟
الظاهر الثاني ؛ لاستقرار الأمر على ما حكم به فلا يتنقض .

فلو حكم الحاكم بإحباء شيء للولد الأكبر، أو بكونه له مجاناً بعد الترافع، أو بسقوط الشفعة، فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه أثر، فلا يصير الأخذ بالشفعة لازماً، ولا الشيء المحبب ملكاً لغير الكبير. بل لو أرادوا اللزوم احتاج إلى عقد آخر ناقل شرعي، كبيع أو صلح أو هبة.

عائدة (٨٨)

في تصحيح بعض أسماء الرجال وألقابهم وكناهم

أذكر فيها تصحيح بعض أسماء الرجال، وألقابهم، وكناهم، سيما المشهورين منهم، بحسب ما وصل إليّ من السلف الصالحين، لثلا يقع الفقيه فيه في الغلط، فإنه عليه وهن عظيم، وموجب لسقوط مرتبته عن قلوب السامعين. ويشهد بذلك ما جرى لبعض علماء المتبحرين في محروسة اصفهان -صينت عن الحدثان- في قريب من ذلك الأوان على ما حكاها والذي القمقام طاب ثراه.

وأقتصر فيه غالباً على الذين يكثر ذكرهم في أسانيد الأخبار. وأبتدى أولاً بذكر الأسماء، ثم الكنى، ثم الأوصاف والألقاب، ثم النسب إلى القبائل أو البلاد.

وربما أذكر تصحيح الكنى والألقاب والنسب في طيّ تصحيح الأسماء، فإن وجد فيه، وإلا فيطلب في طي الثلاثة إن كان فيه.

ويطلب ما لم يذكر هنا من مظانّه من كتب الرجال، كإيضاح الاشتباه، ومنهج المقال، وغيرهما، والله الموفق في كل حال.

وأكتب الرء المهملة بالهمزة، والزاي المعجمة بالياء، كما هو

طريقة الأدباء .

الأسماء :

أبان بن تغلب الجُريري : بالتاء المثناة فوقاً المفتوحة ، والغين المعجمة الساكنة ، واللام المكسورة ، والباء الموحدة "منهج المقال" ^١ . وفي الصحاح والمجمع : تغلب : كتضرب أبوقيلة ، والنسبة إليها تغلبي بفتح اللام ، استيحاشاً لتوالي الكسرتين ^٢ ، وربما قالوه بالكسر ؛ لأنّ فيه حرفين غير مكسورين ^٣ . والجُريري بالجيم المضمومة والراء المفتوحة ، ثم الياء المثناة تحتها ، ثم الراء ^٤ .

إبراهيم بن أبي البلاد : بالباء الموحدة المكسورة ، واللام المخففة ، والدال المهملة "خلاصة" ^٥ .

إبراهيم بن أبي سمال : بالسين المهملة واللام "خلاصة" ^٦ ؛ باللام وتخفيف الميم ، ومنهم من يشدّها ويفتح السين ، والأول أصح "منهج المقال" ^٧ . وفي الإيضاح : إبراهيم بن أبي بكر محمد بن الربيع ، يكنى بأبي بكر بن أبي سَمَاك ، بالسين المهملة المفتوحة والكاف أخيراً ، وقيل : لام ^٨ . انتهى . ويحتمل أن يكون هذا مع ما ذكر أولاً واحداً . إبراهيم بن أبي الكَرَام : بفتح الكاف وتشديد الراء "خلاصة" ^٩ .

١ : منهج المقال : ١٥ .

٢ : في المصدر زيادة : مع ياء ي النسبة .

٣ : الصحاح ١ : ١٩٥ ، مجمع البحرين ٢ : ١٣٤ .

٤ : أنظر إيضاح الاشتباه : ٨١ .

٥ : الخلاصة : ٤ / ٣ . وفيه : واسم أبي البلاد يحيى بن سليم .

٦ : الخلاصة : ٣ / ١٩٨ .

٧ : منهج المقال : ٢٠ .

٨ : إيضاح الاشتباه : ١٩ / ٨٦ . وفيه : أن اسم أبي السماك سميعان بن هيرة .

٩ : الخلاصة : ١٨ / ٦ . وفيه : كان خيراً يروي عن الرضا عليه السلام .

إبراهيم بن نُصَيْر : بضم النون وفتح الصاد المهملة، والياء المشناة تحتها، والراء "خلاصة" ١.

إبراهيم بن مَهْزَم : بكسر الميم وإسكان الهاء، والزَّاي المفتوحة. يعرف : بابن أبي بُردة بضم الباء الموحدة ٢.

إبراهيم بن رَجَاء : بفتح الراء والجيم.

إبراهيم بن ضَمْرَة : بفتح الضاد المعجمة، وسكون الميم.

إبراهيم بن عبدة : رأيتُ في بعض النسخ الموثوق به عبْدَة : بفتح العين والباء ٣.

أبان بن مَرَّار : بفتح الميم وتشديد الراء، ثم الألف، ثم الراء.

إبراهيم بن نُعَيْم : مصغراً.

أحمد بن أبي يَشْر : بكسر الباء الموحدة، وسكون الشين المعجمة.

أحمد بن أبي عَوْف : بفتح العين.

أحمد بن أَصْفَهَبْذ : بفتح الهمزة، وإسكان الصاد المهملة، وفتح الفاء وإسكان الهاء وفتح الباء الموحدة، والذال المعجمة "إيضاح" ٤.

أحمد بن حاتم بن ماهُوِيَّة : بضم الهاء وفتح الواو وسكون الياء المشناة تحتها.

أحمد بن الحسن القراز : بالقاف والزايين المعجمتين بينهما ألف.

أحمد بن رباح : بالراء المهملة والباء الموحدة "إيضاح" ٥.

١ : الخلاصة : ٢٧/٧ . ونقل عن الكشي : أنه ثقة مأمون كثير الرواية لم يرو عن الأئمة عليهم السلام .

٢ : أنظر إيضاح الاشتباه : ٨٧ . وقال النجاشي في رجاله (ص ٢٢ / ٣١) : إنه ثقة ثقة، روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام، وعمر عمراً طويلاً.

٣ : نقله الشيخ محمد علي بن محمد رضا السروي في كتاب (توضيح الاشتباه والإشكال) عن حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الاقوال، ولم نعر على القسم الثاني من الحاشية، و مخطوط التوضيح موجود في مكتبة آية الله مرعشي بقم المقدسة .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٨٠/١٠٩ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٨٧/١١١ .

أحمد بن رزق الغُمشاني: بضم الغين المعجمة، والشين المعجمة. ورزق: بالراء المهملة، ثم الزاي المعجمة، ثم القاف "إيضاح"¹.

أحمد بن صَبِيح: بالصاد المهملة المفتوحة، والباء الموحدة، والياء المثناة تحتها، والحاء المهملة "خلاصة"². وفي "رجال ابن داود" ومنهم من ضمَّ الصاد وفتح الباء، وليس بشيء³.

أحمد بن مَيْثَم: بكسر الميم، والياء المثناة تحتها، وفتح المثلثة، كذا في "الإيضاح"⁴. وقال قبل ذلك بورقة: أحمد بن مَيْثَم بكسر الميم وإسكان المثناة تحتها، وفتح المثناة فوقها⁵. انتهى. ولعلهما متغايران.

أحمد بن عَبْدُوسِ الحُلَنْجِي: بضم العين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، وضم الدال، ثم السين المهملة بعد الواو، والحاء المعجمة المضمومة، واللام المفتوحة، والنون الساكنة والجيم.

أحمد بن عايد: بالياء المثناة تحتها والذال المعجمة.

أحمد بن جُلَيْن: بضم الجيم، وتشديد اللام المكسورة، وإسكان الياء المثناة. الدوري: بالذال والراء المهملتين. وفي القاموس: الدُّور بالضم: قريتان بين سر من رأى وتكريت⁶.

أحمد بن عَلَوِيَّة: بفتح العين المهملة، وفتح اللام، وكسر الواو، وتشديد الياء المثناة تحتها "إيضاح"⁷.

١: إيضاح الاشتباه: ٨١/١١٠. وفيه وفي نسخة «ب»: الغُمشاني بضم العين. وما أثبتناه موافق لرجال النجاشي: ٢٤٣/٩٨، ومعجم رجال الحديث ٢: ٥٦٣/١١٥.

٢: الخلاصة: ٩/١٥.

٣: رجال ابن داود: ٢٩.

٤: إيضاح الاشتباه: ٩٣/١١٣.

٥: إيضاح الاشتباه: ٧٠/١٠٥.

٦: القاموس المحيط ٢: ٣٣.

٧: إيضاح الاشتباه: ٦٩/١٠٤.

أحمد بن علي الخَضِيب الإيادي : الخَضِيب بالخاء المعجمة المفتوحة ، والضاد المعجمة المكسورة ، والياء المثناة تحتها "إيضاح" ^١ . وفي "الصحاح" : إياد-أي بكسر الهمزة-حيّ من معد ^٢ .

أحمد أبو علي الصُولي : بالصاد المهملة المضمومة .

أحمد بن وهيب ^٣ الجريري : بالجيم والراء المهملة قبل الياء وبعدها .

أحمد بن يحيى الأَوْدِي : بفتح الهمزة ، وإسكان الواو بعدها دال مهملة "إيضاح" ^٤ . وقيل : بفتح الهمزة والواو . والظاهر أنّ الواو عطف على الفتح دون الهمزة .

أحمد بن محمد بن سيّار : بالسین المهملة المفتوحة ، والياء المثناة التحتانية المشدّدة ، والراء المهملة بعد الألف "إيضاح" ^٥ .

أحمد بن محمد بن مَسْلَمَة : بفتح الميم قبل السين المهملة ، والهاء أخيراً "إيضاح" ^٦ .

أحمد بن يحيى الخازمي : بالخاء والزاي المعجمتين ، والميم "إيضاح" ^٧ .

أحمد بن علي الفايدي : بالفاء ، والياء المنقطة تحتها نقطتين بعد الألف ، والدال المهملة "خلاصة" ^٨ .

أحمد بن بطة : بالباء الموحدة والطاء المهملة "خلاصة" ^٩ . وفي "الإيضاح"

١ : إيضاح الاشتباه : ٧٩/١٠٩ .

٢ : الصحاح : ٤٤٣ .

٣ : في «ب» : وهب ، وجعله وجهاً في معجم رجال الحديث : ٢/٣٥٣/١٠٠١ ، وما أثبتناه من باقي النسخ ، وهو الموافق لرجال النجاشي : ٢١٧/٨٨ ، وإيضاح الاشتباه : ٧١/١٠٦ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٩٥/١١٤ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٥٣/٩٨ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ٥١/٩٧ .

٧ : إيضاح الاشتباه : ٨٤/١١٠ .

٨ : الخلاصة : ١٩/١٦ ، وهو في الإيضاح : ٧٧/١٠٨ .

٩ : الخلاصة : ١٤٤/١٦٠ .

في محمد بن جعفر بن بطة: بضم الباء الموحدة، وتشديد الطاء المهملة^١. وعن فخر المحققين: بضم الباء الموحدة، وتشديد الطاء، وقال: روي الوجهان عن والدي^٢.

أديم بن الحر: مصغراً "خلاصة وإيضاح"^٣.

إدريس الخولاني: بالحاء المعجمة والواو^٤.

أسامة: بفتح الهمزة "تقريب"^٥، وفي القاموس: أسامة بضم الهمزة: علم الأسد^٦.

أسد بن عفر: بالعين المهملة المضمومة "خلاصة"^٧ ثم الفاء.

إسحاق بن إبراهيم الحُصَيْنِي: بالحاء المهملة المضمومة، والضاد المعجمة المفتوحة بعدها ياء مثناة تحتانية، وبعدها نون "خلاصة"^٨.

إسحاق بن جرير: بالجيم المفتوحة، والرائين المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية "إيضاح"^٩.

إسحاق بن أبي قرة: بالقاف المضمومة والراء، القُنَانِي^{١٠}، بالقاف المضمومة والنون قبل الألف.

إسماعيل بن إبراهيم بن بزة: بضم الباء، وفتح الزاي المعجمة،

١: إيضاح الاشتباه: ٥٥٦/٢٦٤.

٢: لم نعر عليه.

٣: الخلاصة: ١٠/٢٤، إيضاح الاشتباه: ١١/٨٤.

٤: في النسخ زيادة: بعد الألف. ولاتساعده المصادر، انظر رجال النجاشي ٢٥٨/١٠٣، ومعجم رجال الحديث ٣: ١٤.

٥: تقريب التهذيب لابن حجر ١: ٥٢. إلا أن فيه: بالفتح ثم المعجمة.

٦: القاموس المحيط ٤: ٧٦.

٧: الخلاصة: ١٢/٢٤.

٨: الخلاصة: ٢/١١.

٩: إيضاح الاشتباه: ٤٠/٩٤.

١٠: في (هـ): القنابي.

والهاء "خلاصة" ^١. وفي "الإيضاح": بالباء المفردة المفتوحة، والزاي المخففة أي الزاي المعجمة ^٢. وفي "رجال ابن داود": بفتح الباء المفردة، وفتح الراء المهملة ^٣. وعن الشهيد: بفتح الباء الموحدة وتشديد المهملة. وفي نسخة أخرى: بضم الموحدة وتشديد المهملة ^٤. وأعربه في بعض النسخ -الصحيحة ظاهراً- بضم الباء الموحدة وإسكان المعجمة بلاهاء، وفي بعض النسخ بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة وبعدها هاء. إسماعيل بن يزيد: بالباء الموحدة، والزاي المعجمة المكسورة، والياء المثناة تحتها.

إسماعيل بن شعيب العريشي: بالعين المهملة المفتوحة، ثم الراء المهملة، ثم الياء المثناة تحتها، ثم الشين المعجمة. أعين: بفتح الهمزة، والعين المهملة الساكنة، والياء المثناة المفتوحة، والنون.

إسماعيل بن علي العمي: بفتح العين المهملة وكسر الميم المخففة "خلاصة" ^٥. إسماعيل العبسي: بالمهملة، ثم الباء الموحدة، ثم السين المهملة. إسماعيل حقيية: بالحاء المهملة المفتوحة، والقاف المكسورة، والياء المثناة التحتانية، والباء الموحدة. وقيل: بالجيم المضمومة، والفاء المفتوحة، والنون بعد الياء "خلاصة" ^٦.

إسماعيل بن عبدالرحمن السُدِّي: بضم السين المهملة، وتشديد

١: الخلاصة: ١٨/١٠. وفيه: برة، أي براء مهملة وهاء بعدها.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣١/٩١.

٣: رجال ابن داود: ٥٤.

٤: نقله عنه في منهج المقال: ٥٥. قال: وفي نسخة الشهيد على ما نقله الشهيد الثاني: بزة بفتح الباء الموحدة وتشديد الزاي، وفي نسخة أخرى: بضم الموحدة وتشديد المهملة، نقله الشهيد الثاني.

٥: الخلاصة: ٨/٩.

٦: الخلاصة: ٢٠/١٠.

الذال «تقريب التهذيب»^١.

أصبع بن نباته : بضم النون .

بُرد الاسكاف : بضم الباء الموحدة .

بطة : مرّفي أحمد بن بطة .

البراء بن عازب : بالعين المهملة والزاي المعجمة "إيضاح"^٢.

بُرّي : بضم الباء الموحدة ، وفتح الراء المهملة ، وإسكان الياء .

بُرِيد بن معاوية : بضمّ الباء الموحدة ، وفتح الراء المهملة "إيضاح"^٣.

بسطام : بكسر الباء الموحدة .

بُنان - الذي لعنه الصادق عليه السلام - : بضم الباء الموحدة ، ثم النون بينهما الألف "خلاصة"^٤ . وفي منهج المقال : التحقيق أنه بالياء المشناة تحتاً بعد الباء الموحدة^٥.

بَيان الجزري : بالباء الموحدة المفتوحة ، والياء المشناة تحتها ، والنون بعد الألف . الجزري : بفتح الجيم ، والزاي المعجمة "إيضاح"^٦.

بُنْدَار : بضم الباء الموحدة ، ثم النون الساكنة ، والذال المهملة ، والراء أخيراً . بُرّيّه : بضم الباء الموحدة ، وفتح الراء ، وإسكان الياء المشناة تحتاً . العبادي : بكسر العين المهملة ، والذال بعد الألف . وفي "رجال ابن داود" : بضم الباء الموحدة ، وسكون الراء المهملة ، وفتح الياء المشناة تحتها^٧.

بَزيع : بفتح الباء الموحدة ، وكسر الزاي المعجمة .

١ : تقريب التهذيب ١ : ٧١ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ١٠١ / ٦٢ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ١٢٠ / ١١١ .

٤ : الخلاصة : ٢٠٨ / ٤ .

٥ : منهج المقال : ٧٣ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ١٢٢ / ١١٣ .

٧ : رجال ابن داود : ٦٧ .

بَسَام: بفتح الباء الموحدة، وتشديد السين المهملة "إيضاح"¹.
 بُسْرَبِنْ أُرطاة: بضم الباء الموحدة، وإسكان السين المهملة.
 بُزْرُج: بضم الباء الموحدة، وضم الزاي المعجمة، وإسكان الراء المهملة،
 والجيم أخيراً "خلاصة"². وفي "الإيضاح": بفتح الباء، وضم الزاي، وإسكان
 الراء³.

بَشَّار بن يسار الضبيعي: الأول بالباء الموحدة، والشين المعجمة المشددة،
 والثاني بالياء المثناة التحتانية، والسين المهملة "إيضاح"⁴. والضيبيعي: اختلف
 كلام العلامة في "الإيضاح" فضبطه بضم الصاد المعجمة في ترجمة بَشَّار،
 وبفتحها وضمّ الباء في ترجمة أخيه سعيد⁵. وهو الذي ضبطه غيره، ومنهم
 المنذري في "الإكمال"⁶.

بكر بن نُعيم: مصغراً، الغاندي: بالغين المعجمة، والذال المهملة.
 بكر بن جَنَاح: بالجيم المفتوحة.
 بشر بن مَسْلَمَة: بفتح الميم، وسكون السين المهملة.
 بسطام بن الحُصَيْن: بالحاء المهملة المضمومة، والصاد المهملة المفتوحة،
 والياء بعدها "إيضاح"⁷.
 جُنْدَب: بالجيم المضمومة، والنون الساكنة، والذال المهملة المفتوحة،
 والباء الموحدة "خلاصة"⁸.

١: إيضاح الاشتباه: ١٢١/١١٢.

٢: الخلاصة: ٢٣٤/٢١.

٣: إيضاح الاشتباه: ٢٢٠/٣٩٧.

٤: إيضاح الاشتباه: ١٢٢/١١٤.

٥: إيضاح الاشتباه ١٢٢/١١٤، وص ١٩٤/٣٠٩.

٦: التكملة لوفيات النقلة ١: ٣٤٥/٥١٧.

٧: إيضاح الاشتباه: ١١٩/١٠٩.

٨: الخلاصة: ١/٣٦.

جُنَادَة: بالجيم المضمومة، والنون، والبدال المهملة بعد الألف. وجندب بن جنادة: هو أبوذر الغفاري رضي الله عنه^١.

جَرِير: بالجيم المفتوحة، والراء المهملة، والياء المثناة تحتها، ثم الراء المهملة "إيضاح"^٢.

جَهْم: بالجيم المفتوحة، والهاء الساكنة بعدها "إيضاح"^٣.

جَرَّاح الرواسي: بالجيم المفتوحة، والراء المهملة المشددة، والحاء المهملة. وفي «التقريب»: الرؤاس: بضم الراء بعدها واو بهمزة، وبعد الألف سين مهملة^٤.

جَرَّاح المدايني: بفتح الجيم، وتشديد الراء المهملة، والحاء بعد الألف، وفتح الميم والبدال المهملة، والياء المثناة تحتها بعد الألف، ثم النون.

جَحْدَر: بالجيم المفتوحة، والحاء المهملة الساكنة، والبدال المهملة المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"^٥.

جَبَلَة: بالجيم والباء الموحدة واللام المفتوحات مع تخفيف اللام.

جعفر بن بشير، فحة العلم: بالفاء والقاف والحاء المهملة؛ وقيل: قُفَّة العلم: بالقاف المضمومة، والفاء المشددة؛ وقيل: فحة العلم: بالنون والفاء والحاء المهملة^٦.

جُدْعَان: بالجيم المضمومة والبدال المهملة الساكنة.

جعفر بن محمد بن حكيم: بفتح الحاء المهملة "إيضاح"^٧.

١: الخلاصة: ١/٣٦.

٢: إيضاح الاشتباه: ٤٠/٩٤.

٣: إيضاح الاشتباه: ١٤٩/١٣٦.

٤: تقريب التهذيب: ١: ١٢٦.

٥: إيضاح الاشتباه: ١٤٧/١٣٦.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٢٥/١٢٨.

٧: إيضاح الاشتباه: ١٣٠/١٣٠.

جعفر بن محمد بن رباح: بالباء الموحدة «رجال ابن داود»^١.
 جُلبَة: بالجيم المضمومة، ثم اللام، ثم الباء المفردة.
 جميل بن درّاج: بفتح الجيم، ودرّاج: بالبدال المهملة، وتشديد الراء،
 والجيم أخيراً.

جلّين: قد مرّ في أحمد بن جليل.
 جهيم: مصغراً.

حارث بن غصين: بالغين المعجمة المضمومة، وفتح الصاد المهملة.
 حبة العُرني: بفتح الحاء المهملة، ثم الباء الموحدة المشدّدة، والعُرني: بضم
 العين المهملة، وفتح الراء المهملة بعدها النون "منهج المقال"^٢.
 حُجر بن زائدة: بضم الحاء المهملة، وإسكان الجيم، والراء أخيراً "إيضاح"^٣.
 حُجر بن عدي: بضم الحاء المهملة.
 حُبّيش: بضم الحاء المهملة، وفتح الباء الموحدة، وإسكان الياء المشناة تحتها،
 والشين المعجمة.

حرّيز السجستاني: بالحاء المهملة المفتوحة، والراء المهملة، والياء المشناة
 تحتها، والزاي المعجمة.

الحسن بن خرّزاذ: بالحاء المعجمة المضمومة، والراء المهملة المشدّدة،
 والزاي والذال المعجمتين بينهما ألف "إيضاح" و"خلاصة"^٤. وفي "رجال
 ابن داود": بالراء المهملة الساكنة بعد الخاء^٥.

الحسن بن الزبرقان: بالزاي المعجمة المكسورة، والباء الموحدة الساكنة،

١: رجال ابن داود: ٨٨.

٢: منهج المقال: ٩١.

٣: إيضاح الاشتباه: ٢٤٢/١٦٨.

٤: الخلاصة: ١١/٢١٤، الإيضاح: ١٨٣/١٤٩.

٥: رجال ابن داود: ٤٣٩.

والراء المهملة المكسورة، والقاف، والنون أخيراً "إيضاح" ١.
الحسن بن زيدان: بالزاي المعجمة المفتوحة "إيضاح" ٢.
الحسن بن السري: بالسين المهملة المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح" ٣.
الحسن بن ظريف: بالطاء المعجمة "إيضاح" ٤.
الحسن بن محمد بن جمهور العمّي: بفتح العين المهملة، والميم المشددة،
منسوب إلى بني العمّ من بني تميم.
الحسن بن علي بن بقّاح: بالباء الموحدة، والقاف المشددة، والحاء المهملة
"خلاصة" و"إيضاح" ٥.
الحسن بن علي بن سبرة: بفتح السين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، والراء
المهملة المفتوحة "إيضاح" ٦.
الحسن بن قدامة: بضم القاف.
الحسن بن متّيل: بالميم المفتوحة، والتاء المثناة فوقاً المشددة، والياء
المثناة التحتانية "إيضاح" و"خلاصة" ٧. وفي "رجال ابن داود" بضم الميم^٨.
الحسين بن إشكيب: بالهمزة المكسورة، والشين المعجمة الساكنة،
والكاف، والياء المثناة التحتانية، والباء الموحدة "إيضاح" ٩.
الحسين بن بشار: بالباء الموحدة، والشين المعجمة المشددة.

١: إيضاح الاشتباه: ١٥٤/١٩٧.

٢: إيضاح الاشتباه: ١٥٢/١٩٢.

٣: إيضاح الاشتباه: ١٥٢/١٩١.

٤: إيضاح الاشتباه: ١٤٥/١٧٢.

٥: الخلاصة: ١١/٤١، إيضاح الاشتباه: ١٤٨/١٨١.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٥٣/١٩٦.

٧: إيضاح الاشتباه: ١٤٥/١٧٣، الخلاصة: ٢٧/٤٢.

٨: رجال ابن داود: ١١٥.

٩: إيضاح الاشتباه: ١٤٩/١٨٤.

الحسين بن نعيم : مصغراً "إيضاح" "خلاصة" ^١ .
 الحسين بن الحكم الحبري : بالحاء المهملة المكسورة ، والباء الموحدة المفتوحة ، والراء المهملة "إيضاح" ^٢ .
 الحسين بن السري : بالسين المهملة المفتوحة ، والراء المهملة .
 الحسين بن فهم : بفتح الفاء وإسكان الهاء "إيضاح" ^٣ .
 الحسين بن عبيد الله الغضائري : صاحب الرجال المشهور . الغضائري :
 بالفصل بين الألف والراء بالياء المثناة التحتانية ، ولكن في "الإيضاح" بفتح
 الغين المعجمة ، والضاد المعجمة ، والراء المهملة بعد الألف بلا فصل ^٤ . انتهى .
 فيكون «الغضائري» .
 الحسين بن غندر : بضم الغين ، وإسكان النون ، وفتح الدال المهملة ، والراء
 المهملة أخيراً "إيضاح" ^٥ .
 الحسين بن مياح : بالياء المثناة التحتانية المشددة بعد الميم المفتوحة ، والحاء
 المهملة أخيراً "خلاصة" ^٦ .
 الحسين بن ظريف : بالطاء المعجمة "خلاصة" ^٧ .
 الحسين بن متوّه : بفتح الميم ، وتشديد التاء المثناة فوقها ، وإسكان الواو ،
 والياء المثناة التحتانية "إيضاح" ^٨ .

١ : إيضاح الاشتباه : ٢٠١/١٥٥ ، الخلاصة : ١٧/٥١ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ١٧١/١٤٥ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ١٧٠/١٤٤ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٢٢٢/١٦١ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٢٠٤/١٥٦ .

٦ : الخلاصة : ١٢/٢١٧ .

٧ : لم نجده في الخلاصة ، و الظاهر أنه هو الحسن بن ظريف بعينه ، المتقدم آنفاً ، انظر معجم رجال

الحديث ٤ : ٢٨٨٢/٣٦٧ .

٨ : إيضاح الاشتباه : ٢٢٦/١٦٣ .

الحسين بن أحمد بن المغيرة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة "خلاصة" ^١.
 حُصَيْن: بالمهملتين مصغراً "إيضاح" ^٢، وفي "الخلاصة": بالحاء المهملة
 والضاد المعجمة، في ترجمة محمد بن حمران ^٣. ابن المخارق: بالميم المضمومة،
 والحاء المعجمة، والراء المهملة "خلاصة" ^٤.

حفص بن سُوقَة: بضم السين المهملة، وإسكان الواو، وفتح القاف.
 حكم بن حُكَيْم: مصغراً "خلاصة" "إيضاح" ^٥.
 حكم بن عُثَيبة: بالتاء المثناة فوقانية، والياء المثناة التحتانية "إيضاح" ^٦ وفي
 "الخلاصة": بضم العين المهملة ^٧.

حكم بن القِيَّات: بفتح القاف، وتشديد الياء المثناة التحتانية، والتاء المثناة
 فوقانية "إيضاح" ^٨. وفي حواشي "المنهج" للمصنف: القئات: بفتح القاف،
 وتشديد المثناة فوقاً قبل الألف وبعدها ^٩.

حُمران: بضم الحاء المهملة، ذكره في "الإيضاح" في ترجمة سعيد
 بن حمران، ومحمد بن حمران ^{١٠}.

حماد بن ضُمخة: بالضاد المعجمة المفتوحة، والحاء المعجمة بعد الميم

١: الخلاصة: ١٠٩/٤، ٣.

٢: إيضاح الاشتباه: ٢٣٦/١٦٥.

٣: الخلاصة: ٣/٢١٩، وفيه: الحُصَيْن: بضم الحاء وفتح الضاد المعجمة، ابن المخارق بن عبد الرحمن بن
 ورقاء بن حبش، أبو جنادة السلولي، وحش صاحب رسول الله. ولم يضبطه في ترجمة محمد بن
 حمران.

٤: لم يضبطه في الخلاصة، وضبطه في الإيضاح قريباً من المتن، فراجع الإيضاح: ٢٣٦/١٦٥.

٥: الخلاصة: ٢/٦٠، إيضاح الاشتباه: ١٦٤/١٤٢.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٥٣/١٣٨.

٧: الخلاصة: ١/٢١٨.

٨: إيضاح الاشتباه: ١٦٦/١٤٣، ولكن فيه: حكم بن القَتَات بفتح القاف، وتشديد التاء المنقطة فوقها
 نقطتين، والتاء المنقطة ... أخيراً، فهو متحد مع ما في حواشي «منهج المقال».

٩: منهج المقال مع حواشي المصنف (مخطوط) موجود في مكتبة آية الله العظمى مرعشي (رقم ٧٤٤٣).

١٠: إيضاح الاشتباه: ٥٧٦/٢٦٨. ولم نعر على سعيد بن حمران في الإيضاح ولا في الخلاصة.

"خلاصة"^١. وفي "رجال ابن داود": صمحة: بالمهملة، وتسكين الميم، والحاء المهملة^٢.

حمدان بن المُعاف: بضم الميم، والعين المهملة، والفاء "إيضاح"^٣.
حُميد بن المثنى: حُميد مصغراً، والمثنى: بالثاء المثناة، والنون بعدها المشددة
"خلاصة"^٤. ورأيت في بعض حواشي "المنهج" منقولاً عن "الإيضاح":
المثنى بالثاء المثناة الفوقانية بعد الميم المضمومة، ثم النون المشددة، ولكني
ما وجدته في نسخة "الإيضاح" التي كانت عندي^٥.

حَنان بن سدير: بفتح الحاء المهملة، وتخفيف النون بعدها، وبعد الألف
نون أيضاً. وسدير: بالسین المهملة المفتوحة والراء أخيراً.

حيان السراج: بالحاء المهملة ثم الياء المثناة التحتانية.
حَنظلة: بالحاء المهملة المفتوحة، والنون، والطاء المعجمة المفتوحة.
حَوْشب: بالحاء المهملة المفتوحة، والواو، والشين المعجمة، والباء
الموحدة "إيضاح"^٦.

خالد بن نجيع الجَوَّاز: بالنون المفتوحة، والجيم، والياء المثناة التحتانية،
والحاء المهملة. والجَوَّاز: بالجيم والزاي المعجمة، نقله الشهيد الثاني عن كتاب
الشيخ^٧، كما في "المنهج"^٨. وبالجيم والنون: يباع الجون في "رجال ابن داود"

- ١: الخلاصة: ١/٥٥.
- ٢: رجال ابن داود: ١٣١.
- ٣: إيضاح الاشتباه: ١٤٣/١٦٧.
- ٤: الخلاصة: ١/٥٨.
- ٥: إيضاح الاشتباه (الطبعة الحجرية: ٢٢)، والطبعة الحروفية المحققة: ١٣٨/١٥٢. وفيهما: المثنى
بالثاء المنقطة فوقها ثلاث نقط بعد الميم المضمومة ثم النون المشددة.
- ٦: إيضاح الاشتباه: ٩٧/١١٤. في ترجمة: أصوم بن حوشب.
- ٧: نقله الشهيد في تعليقه على الخلاصة، وقال: وفي كتاب الشيخ: الجواز، ضبطه بالزاي المعجمة.
والعليقة مخطوطة.
- ٨: منهج المقال: ١٣٠.

و"إيضاح"¹، والواو مشددة على التقديرين "خلاصة"².

خالد بن صبيح: بالصاد المهملة المفتوحة، والباء الموحدة المكسورة، والياء الساكنة، والحاء المهملة.

خالد بن طهمان: بالطاء المهملة المضمومة، والهاء الساكنة، والميم والنون "إيضاح"³.

خزيمة بن ثابت: بالحاء المعجمة المضمومة، والزاي المعجمة المفتوحة "خلاصة"⁴.

خطّاب بن مسلمة: بالميم المفتوحة أولاً، والسين الساكنة المهملة، والميم بعد اللام "إيضاح"⁵.

خلاد السدي: بالحاء المعجمة واللام المشددة، والسدي: بضم السين المهملة "إيضاح"⁶.

خيثة: بالحاء المفتوحة المعجمة، والياء المثناة التحتانية الساكنة، والثاء المثناة، والميم والهاء "إيضاح"⁷.

خيران: بالحاء المعجمة المفتوحة، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة، والراء المهملة، والألف والنون.

خفاف بن إيماء: بضم الخاء المعجمة، ثم الفاء المخففة، ثم الألف ثم الفاء، وإيماء: بكسر الهمزة بعدها تحتانية "تقريب"⁸.

- ١: رجال ابن داود: ١٣٩، وإيضاح الاشتباه: ٣٤٧/١٧١.
- ٢: لم نعثر عليه في الخلاصة، ونقله أيضاً في تنقيح المقال ١: ٣٨٩ عن نسخة من الخلاصة بخط المؤلف.
- ٣: إيضاح الاشتباه: ٢٥١/١٧٢.
- ٤: الخلاصة: ٣/٦٦.
- ٥: إيضاح الاشتباه: ٢٥٨/١٧٤.
- ٦: إيضاح الاشتباه: ٢٥٦/١٧٤.
- ٧: إيضاح الاشتباه: ٢٥٧/١٧٤.
- ٨: تقريب التهذيب ١: ٢٢٤.

خُلَيْد: بالخاء المعجمة مصغراً "إيضاح" ١.

خالد بن يزيد بن جبيل، وخالد بن بريد أبو بريد العكلي: الأول: يزيد بالراء المعجمة، والثاني بريد بالراء المهملة.

دَنَّان: بالذال المهملة المفتوحة، والنون الساكنة، والذال المهملة، لقب أحمد بن الحسين.

داود بن بلال بن أحيحة: بضم الهمة، والحائين المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية "منهج المقال" ٢.

داود بن زُرْبي: بالزاي المعجمة المضمومة، والراء الساكنة بعدها، والباء الموحدة "خلاصة" ٣. وفي "الإيضاح": بالزاي المعجمة المكسورة ٤.

داود بن سليمان الحَمَّار: بالخاء المهملة المفتوحة، والميم المشددة، والراء المهملة بعد الألف.

داود الرقي: بالراء المهملة، والقاف.

داود بن الحُصَيْن: مصغراً.

داود بن سِرْحان: بكسر السين المهملة، وإسكان الراء، والخاء المهملة، والألف والنون "إيضاح" ٥.

داود بن كُورَة: بضم الكاف، وإسكان الواو، وفتح الراء "إيضاح" ٦.

داود بن فَرْقَد: بفتح الفاء، وإسكان الراء بعدها القاف، ثم مهملة.

داود بن مافَّة: بالميم، ثم الألف، ثم الفاء، ثم النون المشددة.

دارم بن قَيْصَة: بالراء بعد الألف، وبالقاف المفتوحة، وكسر الباء الموحدة،

١: إيضاح الاشتباه: ٢٥٤/١٧٣.

٢: منهج المقال: ١٣٤.

٣: الخلاصة: ٥/٦٨.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٧٠/١٧٩.

٥: إيضاح الاشتباه: ٢٦٦/١٧٨.

٦: إيضاح الاشتباه: ٢٦٣/١٧٧.

ثم ياء ساكنة، ثم صاد مهملة .
 درّاج: مرّ في جميل بن درّاج .
 درّست: بالبدال المهملة المضمومة، والراء المضمومة، والسين الساكنة،
 والتاء المثناة فوقها "إيضاح" ١ .
 دُعبل: بكسر الدال المهملة، وإسكان العين المهملة، وكسر الباء الموحدة .
 دُكِّنَ: بالبدال المهملة مصغراً، ويأتي في الألقاب .
 درّاج: بالبدال المهملة أولاً المفتوحة، وتشديد الراء والجيم أخيراً .
 دُول: بضم الدال المهملة واللام بعد الواو .
 دُيَّان: بضم الذال المعجمة، وإسكان الباء الموحدة، وفتح المثناة تحتها،
 والنون أخيراً .
 ذَرِيح: بالذال المعجمة المفتوحة، والراء المكسورة، والياء المثناة التحتانية،
 والحاء المهملة؛ المحاربي: بفتح الميم، كما في "الإيضاح" ٢ .
 ربيع المُسَلِّي: بضمّ الميم، وفتح السين المهملة، وتشديد اللام المكسورة
 "إيضاح" ٣ .
 رباط: بالراء المهملة المكسورة، والباء الموحدة، والطاء المهملة "إيضاح" ٤ .
 رُبَعي: بكسر الراء المهملة، ثم الباء الموحدة، ثم العين المهملة . وفي
 "جامع الأصول": بكسر الراء، وسكون الباء الموحدة، وكسر العين، وتشديد
 الياء ٥ .
 ربيع بن خُثيم: بالحاء المعجمة المضمومة، والتاء المثناة قبل الياء المثناة

١: إيضاح الاشتباه: ١٨١/٢٧٤ .

٢: إيضاح الاشتباه: ١٨٢/٢٧٥، وص ٢٧٩/٦٢٣ .

٣: إيضاح الاشتباه: ١٨٣/٢٧٧ .

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٧٩/٦٢٦ .

٥: جامع الأصول ١: ٣٩٠ .

التحتانية، أحد الزهّاد الثمانية، قاله الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان، كذا في "الخلاصة"^١.

وفي بعض نسخ مجمع البحرين في مادة ريع: والربيع بن خيثم: بالخاء المعجمة المضمومة، والثاء المثناة بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين، أحد الزهاد الثمانية، قاله الكشي^٢.

ولا يخفى ما بين الكلامين من الاختلاف في تقديم المثناة أو المشناة، والظاهر: أنه اشتباه في نسخ المجمع.

قال الشهيد الثاني في شرح الدراية: مثل خَيْثَمٌ وخَيْثَمٌ، كلاهما بالخاء المعجمة، إلا أنّ أحدهما بضمها، وتقديم الثاء المثناة، ثم الياء المشناة من تحت، والآخر بفتحها، ثم المشناة ثم المثناة، فالأول: أبو الربيع بن خَيْثَمٌ أحد الزهاد الثمانية. والثاني: أبو سعيد بن خَيْثَمٌ الهلالي التابعي^٣.

رُشيد الهَجْرِي: بضم الراء المهملة "خلاصة"^٤، والهَجْرِي بفتح الهاء والجيم. قال بعض العلماء: رأيتُ بعض أصحابنا قد ضبط «الهَجْرِي» بضم الجيم، وهو اشتباه^٥. انتهى.

رَشيد: بفتح الراء المهملة "خلاصة"^٦ وهو ابن زيد الجعفي.

رفاعة: بكسر الراء المهملة، وبعدها الفاء، ثم العين المهملة بعد الألف "خلاصة"^٧.

رُقيم بن إلياس: ضبطه بعض العلماء بالراء المهملة المضمومة، والقاف

١: الخلاصة: ١/٧١، رجال الكشي: ١٥٤/٩٧.

٢: مجمع البحرين ٤: ٣٢٩.

٣: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٠.

٤: الخلاصة: ١/٧٢.

٥: رجال ابن داود: ١٥٣.

٦: الخلاصة: ١٢/٧٣.

٧: الخلاصة: ١/٧١.

المفتوحة^١.

رَوْحٌ : بفتح الراء المهملة، والواو الساكنة، والحاء المهملة "إيضاح"^٢.
 رُزِيقٌ : أربعة : ابن دينار، وأبو العباس، وابن الزبير الخلقاني، وابن مرزوق.
 فالأولان منهم بتقديم الراء المهملة المضمومة، ثم الزاي المعجمة المفتوحة،
 بلا خلاف يذكر. وذكرهما الشيخ في رجاله في أصحاب الصادق عليه السلام في باب
 المهمة^٣.

والثالث ذكره الشيخ أيضاً في الباب المذكور أيضاً. وكذا حكى عن
 النجاشي^٤. وصرّح في "الإيضاح"^٥ أيضاً بأنه بالمهملة المضمومة. وحكى عن
 "الفهرست" أنه ذكره في باب المعجمة^٦.

والرابع ذكره في "الخلاصة"^٧ في باب المهمة. وحكى عن النجاشي أنه
 ذكره في باب المعجمة، نقله عن السيد جمال الدين بن طاووس^٨. وقال في رجال
 ابن داود: وبعض أصحابنا التّبس عليه حاله، فتوهم أنه رزيق بتقديم المهمة،
 وأثبت في باب الراء، وهو وهم. وقد أثبت الشيخ أبو جعفر في "الفهرست" في
 باب الزاي^٩.

رَيْدَوِيَّةٌ : بالراء المهملة المكسورة، والياء المثناة التحتانية الساكنة، والذال
 المعجمة المفتوحة، والواو الساكنة، والياء المثناة تحتها المفتوحة. وفي

١ : إيضاح الاشتباه: ٢٨٣/١٨٥.

٢ : إيضاح الاشتباه: ٢٨٦/١٨٦.

٣ : رجال الشيخ الطوسي: ١٩٤.

٤ : رجال النجاشي: ١٦٨.

٥ : إيضاح الاشتباه: ٢٨٥/١٨٦.

٦ : الفهرست: ٢٩٧/١٤٤، ٢٩٨.

٧ : الخلاصة: ٩/٧٣.

٨ : حكاية الشهيد الثاني على ما في تنقيح المقال ١ : ٤٣٠، والاسترآبادي في منهج المقال : ١٣٩.

٩ : رجال ابن داود: ١٥٧، الفهرست: ١٤٤.

"الإيضاح" جعل الذال المعجمة مضمومة . ويحتمل كون الواو مفتوحة، والياء بعدها ساكنة .

رزين : بفتح الراء المهملة، ذكره في "الإيضاح" في ترجمة أسود بن رزين و ترجمة إسماعيل بن علي بن رزين^٢ . وذكر في "الخلاصة" في قسم الضعفاء، رزين : رجلاً^٣، في باب المهملة .

زكريا بن إدريس ، أبو جرير : بضم الجيم "خلاصة"^٤ .
زُرارة : بضم الزاي المعجمة ، ابن أعين : بفتح الياء المثناة التحتانية ، ابن سُنُسُن : بالسينين المهملتين المضمومتين بينهما نون ساكنة وبعدهما نون أيضاً "خلاصة"^٥ .

زَحْرُ : بفتح الزاي المعجمة ، وإسكان الحاء المهملة ، والراء المهملة أخيراً .
زُرعة : بالزاي المعجمة المضمومة ، وبعدها راء وعين مهملتان "إيضاح"^٦ .
وحكي عن السيد بن طاووس أنه ذكر في كتابه : أنه كلما كان من هذا الاسم - أعني زرعة - فهو بفتح الزاي المعجمة .

زَمْعَة : بالزاي المعجمة ، والميم ، والعين المهملة ، والثلاثة مفتوحة "إيضاح"^٧ .

زيد القندي : بالقاف ، والنون ، والذال المهملة "خلاصة"^٨ .
زَيْدان : بفتح الزاي المعجمة ، والألف والنون بعد الدال المهملة ،

١ : إيضاح الاشتباه : ٢١١/١٥٨ ، وانظر ص ٣٧٩/٢١٥ ، وص ٤٢٣/٢٢٦ ، وص ٦٦٢/٢٨٧ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٣٧/٩٣ و ٩/٨٤ .

٣ : الخلاصة : ٢٢٢/٢١ .

٤ : الخلاصة : ٨/٧٦ .

٥ : الخلاصة : ١/٧٦ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ٢٩٦/١٩٠ .

٧ : إيضاح الاشتباه : ٧٣٥/٣٠٩ .

٨ : الخلاصة : ٣/٢٢٣ .

والدالحسن والحسين، وقد مرّ في الحسن^١.

زُبْرَقَان: بالزاي المعجمة المكسورة، والباء الموحدة الساكنة، والراء المهملة المكسورة، والقاف والنون، وقد مرّ.

زيد الرطاب: بتشديد الطاء المهملة بعد الراء المهملة، ثم الألف ثم الباء الموحدة.

زيد الأجرّي: بالجيم المضمومة، والراء المهملة المشددة، كذا أعربه بعض العلماء^٢.

زيد الزرّاد: بالزاي المعجمة المفتوحة، ثم المشددة المهملة، ثم الألف، ثم المهملة.

سُكَيْن: بالسین المهملة المضمومة، والنون أخيراً "خلاصة"^٣.

سهل بن حُنيف: بالحاء المهملة المضمومة "خلاصة"^٤.

سيف بن عميرة: بفتح العين المهملة "خلاصة"^٥.

سُلَيْم بن قيس: بضم السين المهملة ثم اللام المفتوحة "خلاصة"^٦.

سليمان بن سفيان بن داود المُسْتَرْق: بضم الميم، وإسكان السين المهملة، وفتح التاء المثناة الفوقانية، والراء المهملة، وهي مكسورة، كما صرّح به في "إيضاح" و"رجال ابن داود"^٧.

سعد الأحوص: بالحاء والصاد المهملتين بينهما واو "خلاصة"^٨.

١: في ص ٨٥٢.

٢: وفیات الأعيان ٤: ٢٩٣.

٣: الخلاصة: ٦/٨٥.

٤: الخلاصة: ١/٨٠.

٥: الخلاصة: ١/٨٢.

٦: الخلاصة: ١/٨٢.

٧: إيضاح الاشتباه: ٣١٠/١٩٥، رجال ابن داود: ١٧٦.

٨: الخلاصة: ٨٠.

- سعيد بن جبير : بالجيم المضمومة " خلاصة "١ .
- سعيد الغراد : بالغين المعجمة والراء والذال المهملتين .
- سعيد بن بيان : بالباء الموحدة ثم الياء المثناة التحتانية .
- سعيد بن يسار : بالياء المثناة التحتانية ، والسين المهملة المخففة " خلاصة "٢ .
- سالم بن مكرم : بضم الميم ، وإسكان الكاف ، وفتح الراء المهملة " خلاصة "٣ .
- سعيد بن طريف وسعد بن طريف : بالطاء المهملة .
- سعيد بن خيثم : بالخاء المعجمة المفتوحة ، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة ، ثم الثاء المثناة " خلاصة " " رجال ابن داود " " شرح الدراية "٤ .
- سلامة الأرزني : بالراء المهملة الساكنة ، ثم الزاي المعجمة ، ثم النون .
- سلمة بن كهيل : بضم الكاف " خلاصة "٥ .
- سليمان بن قرم : بفتح القاف ، وسكون الراء المهملة .
- سليمان بن مسهر : بكسر الميم وفتح الهاء .
- سهل بن زاذويه : بالزاي المعجمة أولاً ، والذال المعجمة بعد الألف " خلاصة "٦ .
- سُوقة : بضم السين المهملة ، وإسكان الواو ، وفتح القاف " إيضاح "٧ .
- شَبَث بن ربعي : بالباء الموحدة . وفي " التقريب " بفتح أوله ، ثم الموحدة ، ثم
- ١ : الخلاصة : ٢/٧٩ .
- ٢ : الخلاصة : ٧/٨٠ ، ١/١٣٢ في ترجمة فضيل بن يسار .
- ٣ : الخلاصة : ٢/٢٢٧ ولم يضبطه ، وضبطه في الإيضاح : ٣١٥/١٩٦ .
- ٤ : الخلاصة : ٤/٢٢٦ ، رجال ابن داود : ٤٥٧ ، الرعاية في علم الدراية : ٣٨٠ .
- ٥ : الخلاصة : ٢/٢٢٧ .
- ٦ : الخلاصة : ٣/٨١ .
- ٧ : إيضاح الاشتباه : ١٤٢/١٦١ .

مثلثة، ابن ربيعي^١.

شُتِيرَ: بضم الشين المعجمة، وفتح التاء المثناة الفوقانية، وسكون الياء، كذا في "جامع الأصول"^٢. وفي "الخلاصة"^٣ وغيره: بالباء الموحدة بعد الشين المعجمة.

شُرْحَبِيل: بضم الشين المعجمة، وفتح الراء المهملة، وسكون الحاء المهملة، والباء الموحدة، والياء المثناة تحتها، واللام أخيراً. شَغَرَ: بفتح الشين المعجمة، وفتح الغين المعجمة.

شاذُوْيه: بالشين المعجمة، والألف، ثم الذال المعجمة المضمومة، والياء المثناة التحتانية بعد الواو "إيضاح"^٤.

أقول: الظاهر أنه مع ضم الذال تكون الواو مفتوحة والياء ساكنة.

شبرمة: والد عبدالله، بالشين المعجمة، والباء الموحدة، والراء المهملة والميم "خلاصة"^٥. وفي "التقريب": بضم المعجمة، وسكون الموحدة، وضم الراء^٦. صُوحَان: والد صعصعة وزيد، بضم الصاد المهملة، وإسكان الواو قبل الحاء المهملة، والنون بعد الألف "خلاصة"^٧.

صَبَّاح: بتشديد الباء الموحدة، صرَّح به بعض العلماء^٨.

صالح الجواربي: بالجيم والواو والألف، والراء المهملة، والياء المثناة التحتانية. وفي "رجال ابن داود" الجواربي: بإدخال الباء الموحدة بعد الراء،

١: تقريب التهذيب ١: ٣٤٥.

٢: لم نثر عليه في جامع الأصول، ونقله عنه أيضاً في تنقيح المقال ٢: ٣٩٨.

٣: الخلاصة: ١٩٣.

٤: إيضاح الاشتباه: ١٥٩/٢١٣.

٥: الخلاصة: ٥/٢٣٦.

٦: تقريب التهذيب ١: ٤٢٢.

٧: الخلاصة: ١/٨٩.

٨: إيضاح الاشتباه: ٢٠٣/٣٣٥، ٣٣٦.

والياء المثناة. وجعل الأول وهماً^١.

صَبِيح: بفتح الصاد، جماعة، منهم والد عيسى.

صَعَصَعَة: بالصادين المهملتين المفتوحتين، والعينين المهملتين، أولهما ساكنة والأخرى مفتوحة.

ضُرَيْس: كزبير، علم "القاموس"^٢، وأعربه كذلك-أي مصغراً- بعض العلماء^٣.

طَرْخان: بفتح الطاء المهملة، وإسكان الراء المهملة، والحاء المعجمة، والنون بعد الألف.

طَرْمَاح: كسَنَمَار، بالطاء والراء المهملتين المكسورتين، وتشديد الميم، والحاء المهملة أخيراً.

ظريف بن ناصح: بالطاء المعجمة.

عاصم بن حُمَيْد: مصغراً.

عبد الغفار بن الجازي: بالجيم والزاي المعجمة.

عبد الله بن جَبَلَة: بالجيم والباء الموحدة المفتوحتين، واللام المخففة "خلاصة"^٤.

عبد الله بن مُسْكَان: بالميم المضمومة، والسين المهملة الساكنة.

عبد الله بن المُغِيرَة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة، والياء المثناة التحتانية.

عثمان بن سَعِيد العَمَري: بفتح السين في سَعِيد، وفتح العين في العَمَري،

من نواب صاحب النعمان.

علي بن حَزَوْر: بالحاء المهملة والزاي المعجمة، المفتوحين، والواو

١: رجال ابن داود: ١٨٦.

٢: القاموس المحيط: ٢: ٢٣٣.

٣: رجال ابن داود: ١٨٩.

٤: الخلاصة: ٢١/٢٣٧.

المشددة، والراء المهملة "خلاصة" ١.
 عمرو بن حُرَيْث: بالحاء المهملة المضمومة، والراء المهملة، والياء المثناة
 التحتانية، والشاء المثناة.
 علي بن أحمد بن أبي جيد: بالجيم المكسورة، والمثناة التحتانية الساكنة،
 والذال المهملة.
 عذافر: بالمهملة المضمومة، ثم المعجمة، ثم الألف والفاء، والراء
 المهملة.

عبدالله بن وضّاح: بتشديد الضاد المعجمة، والحاء المهملة أخيراً.
 عمران بن قَطْن: بفتح القاف، وفتح الطاء المهملة "إيضاح" ٢.
 علي بن عقبة: يأتي في عقبة
 علي بن مهزيار: بالميم والهاء، ثم الزاي المعجمة، ثم المثناة التحتانية، ثم
 الألف ثم الراء المهملة.
 عباس الخريزي: بالحاء المعجمة، ثم الراء المهملة، ثم الياء المثناة التحتانية،
 ثم الزاي المعجمة "خلاصة" ٣.
 عبدالله بن يزيد الخريزي: بالمعجمة، ثم المهملة، ثم المثناة، ثم المعجمة.
 وفي "الإيضاح": الخريزي بدون الياء ٤.
 عبد الحميد بن عواض: بالضاد المعجمة "خلاصة" ٥. وفي "رجال
 ابن داود": بالغين والضاد المعجمتين ٦.
 عبد الرحمن بن أبي نجران: بالنون والجيم والراء المهملة.

١: الخلاصة: ٢٣٣/٢٣.

٢: إيضاح الاشتباه: ٢٣٢/٤٤٣.

٣: الخلاصة: ١/١١٨.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٣٣/٤٥١.

٥: الخلاصة: ١/١١٦.

٦: رجال ابن داود: ٢٢١.

عبدالرحمن العرزمي^١: بالراء المهملة، ثم الزاي المعجمة.

عبدالرحمن بن بُدَيْل: مصغراً.

عبدالصمد العُرامي: بضم العين المهملة "خلاصة"^٢.

عبدالله بن جريح: في حاشية "منهج المقال" من المصنف: جريح كأمير^٣.

وفي "رجال ابن داود": جُرُج: بالضميتين وبالجيمين^٤، يعني أن بعد الراء المهملة باء موحدة مضمومة.

عبدالله بن خباب: بالخاء المعجمة، والبائين الموحدين بينهما ألف. وفي "رجال ابن داود" صرّح بكون الباء الأولى مشددة^٥.

عبدالله بن بُجَيْر: بضم الباء الموحدة، وفتح الجيم، وإسكان الياء المثناة تحتاً، والراء المهملة.

عبدالله بن خدّاش: بالخاء المعجمة، والدال المهملة، والشين المعجمة "خلاصة"^٦.

عُثَيْمَة: بفتح العين المهملة، ثم الياء المثناة التحتانية، ثم الميم المفتوحة ("إيضاح")^٧.

عبدالله بن الصّلّت: بالصاد المهملة المفتوحة، والتاء المثناة الفوقانية.

عبدالله بن يقطر: بالقاف الساكنة بعد الياء المثناة التحتانية، ثم الطاء المهملة.

عُتْبَة: بضم العين المهملة، والتاء المثناة الفوقانية المفتوحة، ثم الباء

١: في «ح، هـ، الرزمي، وفي «ب»: المرزومي، وفي «ج»: الرزي ... والصحيح ماثبتناه. أنظر جامع الرواة ١: ٤٥٣، ومعجم رجال الحديث ٩: ٣٥٥.

٢: الخلاصة: ١٣/١٣١.

٣: منهج المقال مع حواشي المصنف (مخطوط)، مكتبة آية الله المرعشي (رقم ٧٤٤٣).

٤: رجال ابن داود: ٤٦٧.

٥: رجال ابن داود: ٢٠٣.

٦: الخلاصة: ٣٣/١٠٩.

٧: ليس في «ب»، والوجود فيه عُثَيْم - أنظر إيضاح الاشتباه: ٩١/١١٢، و ص ٣٤٣/٢٠٧.

الموحدة، اسم لجماعة منهم والد عبد الكريم وعبد الملك وعبد الرحمن وغيرهم .
عُقْبَة: بضم العين وإسكان القاف، جماعة منهم ابن عمرو الأنصاري
"خلاصة" ١، ووالد علي .

عثمان بن حُثَيْف: بالحاء المهملة المضمومة، والنون المفتوحة، والفاء بعد
الياء المثناة تحتها "خلاصة" ٢ .

علباء: بالباء الموحدة "خلاصة" ٣ .

علي بن أحمد بن أَشِيْم: بفتح الهمزة، وسكون الشين المعجمة، وفتح الياء
المثناة التحتانية "خلاصة" "رجال ابن داود" ٤ . وفي نسخة: بضم الهمزة،
وفتح الشين المعجمة، وسكون المثناة التحتانية ٥ .

علي بن شيرة: بكسر الشين المعجمة، والياء المثناة التحتانية، والراء المهملة .
عَبِيدَةُ السَّلْمَانِي: بفتح العين المهملة، وكسر الباء الموحدة، وسكون الياء؛
السَّلْمَانِي: بفتح السين المهملة .

العلابن رَزِين: بتقديم الراء المهملة المفتوحة على الزاي .

علي بن أبي جَهْمَة: بفتح الجيم .

عبد الله بن سنان: بكسر السين .

عمرو بن الحَمِق: بفتح الحاء المهملة وكسر الميم كـ«كَتِف»، بمعنى خفيف
اللحية .

عامر بن وائلة: بالثاء المثناة بعد الألف قبل اللام .

عبد الملك بن حَكِيم: بالحاء المهملة المفتوحة "إيضاح" ٦ .

١: الخلاصة: ١/١٢٦ .

٢: الخلاصة: ٢٥/١٢٥ .

٣: الخلاصة: ١٠/١٣٠ .

٤: الخلاصة: ٥/٢٣٢، رجال ابن داود: ٤٧٩ .

٥: رجال ابن داود: ٤٨٠ .

٦: إيضاح الاشتباه: ٤٨١/٢٤١ .

عامر بن جذاعة: بالجيم.

علي بن حسكة: بالحاء والسين المهملتين "خلاصة" ١.

عمر بن يزيد بن ديان: بالذال المهملة والنون أخيراً "خلاصة" ٢.

عيسى بن المستفاد: بالسين المهملة، والتاء المثناة الفوقانية، والفاء، والذال المهملة.

عبدُوس: بضم العين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، وضم الذال المهملة، والسين المهملة بعد الواو "إيضاح" ٣.

عازب: بالعين المهملة والزاي المعجمة.

عبدون: بضم العين المهملة، وإسكان الباء، والنون بعد الواو.

عايد: والد أحمد، بالياء المنقطة تحتها نقطتين، والذال المعجمة.

علان: بفتح العين المهملة، وتشديد اللام، والنون أخيراً.

عندر: بضم العين المهملة، وإسكان النون، وفتح الذال المهملة، والراء أخيراً.

علي بن رثاب: بهمز الياء بعد الراء المهملة "إيضاح" ٤.

علي بن محمد بن الحلقي: قيل: بالجيم المضمومة والقاف. وفي "رجال ابن داود": الجَلَقِي: بفتححتين، قيل بالقاف، وقيل بالفاء، وبالحاء المعجمة فيهما^٥. وفي نسخة من كتاب الشيخ: الحلفي بالحاء والفاء^٦.

١: الخلاصة: ١٧/٢٣٤.

٢: لم نجده في الخلاصة، ووجدناه في الإيضاح: ٤٣٣/٢٢٩.

٣: إيضاح الاشتباه: ٥٦/٩٩.

٤: إيضاح الاشتباه: ٣٨٦/٢١٧.

٥: رجال ابن داود: ٢٤٩، وفيه: الحلقي.

٦: نقله عن الشهيد في تنقيح المقال ٢: ٣٠٤. ولكن الشهيد نقله مخالفاً لما في المتن وقال: وفي نسخة معتبرة لكتاب الشيخ: الحلفي: بالحاء المعجمة والفاء. تعليقه الشهيد على خلاصة الأقوال (مخطوط).

عمر بن توبة : بالمشناة فوقاً، ثم الواو، ثم الموحدة .
 فضالة بن أيوب : بفتح الفاء "إيضاح" ١ .
 فساجس : بضم الفاء، والسينين المهملتين، والنون الساكنة بعد الألف،
 والجيم المضمومة، عن الشهيد الثاني ٢ .
 قَعَقَاع : بالقافين المفتوحتين بينهما عين مهملة .
 قُتَيْبَة : بضم القاف، وفتح التاء المشناة فوقاً، ثم الباء الموحدة المفتوحة .
 قُعَيْن : بالقاف المضمومة، والعين المهملة الساكنة، والياء المشناة التحتانية،
 والنون . كذا ضبطه في "الإيضاح" ٣ . وقال في ترجمة أحمد بن علي بن أحمد :
 أسامة بن نصر بن قُعَيْن : بالقاف المضمومة، والعين المهملة المفتوحة، والياء
 الساكنة، والنون أخيراً ٤ .
 قَبْرَة : بفتح القاف، والهاء أخيراً .
 قُؤْلُوْيه : والد جعفر بن محمد بن قُؤْلُوْيه، قال في "الإيضاح" بضم القاف،
 وإسكان الواو الأول، وضم اللام، والواو بعدها ٥
 أقول : الظاهر - كما مرّ في شاذويه - أن بعد اللام المضمومة الواو المفتوحة،
 ثم الياء الساكنة .
 قاسم بن محمد الخُلُقاني : بضم الخاء المعجمة، والقاف، والنون بعد الألف
 "خلاصة" ٦ .
 كثير بن كاروئند : بالراء المهملة والواو المفتوحين، والنون الساكنة، والبدال
 المهملة .

١ : إيضاح الاشتباه: ٥٢١/٢٥٤ .

٢ : نقله الشهيد في تعليقه على خلاصة الأقوال (مخطوط) عن كتاب ابن داود .

٣ : إيضاح الاشتباه: ١٩/٨٧ .

٤ : إيضاح الاشتباه: ٩١/١١٢ .

٥ : إيضاح الاشتباه: ١٣٦/١٣٣ .

٦ : الخلاصة: ٧/١٣٤ .

كشمرْد: بالكاف، ثم الشين المعجمة، والميم المفتوحة، والراء الساكنة، والبدال المهملة "إيضاح" ١.

محسّن بن أحمد: بتشديد السين "إيضاح" ٢.

محمد بن أوزمة: بضم الهمزة، وإسكان الواو، وفتح الراء والميم؛ وقد تقدّم الراء على الواو "خلاصة" ٣.

محمد بن الحُصَيْن: بالمهملتين، مصغراً.

محمد بن عذافر: مرّ في عذافر.

محمد بن الفرج الرُحْجِي: بضم الراء المهملة، ثم الخاء المعجمة المفتوحة، ثم الجيم، والرخخ قرية بكرمان.

محمد بن موسى: لقبه خُوراً ٤، بالخاء المعجمة المضمومة، ثم الواو، ثم الراء المهملة "خلاصة" ٥.

مُخَنَف: في "جامع الأصول": بكسر الميم، وسكون الخاء المعجمة، وفتح النون، ثم الفاء ٦. ابن سُلَيْم: مصغراً.

مُرازم: بضم الميم، ثم الراء المهملة قبل الألف، ثم الزاي المعجمة.

مُرُوك: بفتح الميم، وسكون الراء المهملة، وفتح الواو، ثم الكاف.

مُخَوَّل: بكسر الميم، وإسكان الخاء المعجمة، والواو المفتوحة، ثم اللام.

مُقَرَّن: بضم الميم، وفتح القاف، وتشديد المهملة المكسورة، والنون.

مُشْمَعِل: بضم الميم، وإسكان الشين المعجمة، وفتح الميم، وكسر العين

١: إيضاح الاشتباه: ٢٧٥/٦٠٩.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣٠٢/٧١١.

٣: الخلاصة: ٢٥٢/٢٨.

٤: في «ه»، «ب» الخوراء.

٥: الخلاصة: ٩٧/١٥٥.

٦: جامع الأصول: ٢: ٨٤٦.

المهملة، وتشديد اللام "منهج المقال" نقله عن الشهيد الثاني^١.
 مُعْتَب: بضم الميم، وفتح العين المهملة، وتشديد التاء المثناة الفوقانية
 المكسورة، ثم الباء الموحدة.
 معروف بن خربوذ: بالخاء المعجمة المفتوحة، والراء المهملة المشددة، والباء
 الموحدة، والذال المعجمة بعد الواو "خلاصة"^٢.
 مُعَلَّى بن خُنَيْس: بالخاء المعجمة المضمومة، والنون المفتوحة، والسين
 المهملة بعد المثناة التحتانية "خلاصة"^٣.
 موسى بن أُكَيْل: بضم الألف، وفتح الكاف، والمثناة التحتانية، ثم اللام.
 مَيَّاح: مرّ في الحسين بن مَيَّاح^٤.
 مَتِيل: مرّ في الحسن بن مَتِيل^٥.
 مَيْسَر: قيل: بفتح الميم، وإسكان المثناة التحتانية. وقيل: بضم الميم، وفتح
 المثناة، ثم السين المهملة المشددة، ثم الراء المهملة^٦.
 مَسْلَمَة: بفتح الميم، ثم السين ثم الميم.
 مَهْزَم: بكسر الميم، وبعدها هاء، ثم زاي مفتوحة.
 مَهْرَان: بكسر الميم، وبعدها هاء، ثم راء مهملة، والنون أخيراً.
 مَرَّار: بفتح الميم، وتشديد الراء المهملة، والراء أخيراً.
 مَنُهَال: بكسر الميم، وإسكان النون، واللام أخيراً.
 مَيْثَم: بكسر الميم، وإسكان الياء المثناة التحتانية، وفتح المثناة. قال بعض
 مشايخنا البحرانيين في كتابه المسمى بلؤلؤة البحرين: إنَّ كَلِّمَا وجد ميثم فهو

١: منهج المقال: ٣٣٤، وتعليقه الشهيد على خلاصة الأقوال (مخطوط).

٢: الخلاصة: ١٧٠/١٠.

٣: الخلاصة: ٢٥٩/١.

٤: في ص ٨٥٣.

٥: في ص ٨٥٢.

٦: الخلاصة: ١٧١/١١.

بكسر الميم الأولى، إلا مَيْثَمَ البحريني والدابن ميثم شارح الشروح الثلاثة على نهج البلاغة^١. وقال بعض العلماء أيضاً في مَيْثَمَ التمار: بكسر الميم، ولم يأت بالفتح إلا مَيْثَمَ البحريني^٢. وهو من المتأخرين.

مَصْقَلَة: بفتح الميم، وإسكان الصاد المهملة، وفتح القاف.
مُسْكَان: بالميم المضمومة، والسين المهملة الساكنة، والنون بعد الألف.

المُغَيَّرَة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة، والياء المثناة التحتانية.
مابنداذا: بالميم قبل الألف، والباء الموحدة بعدها النون، والذال المعجمة أخيراً "إيضاح"^٣.

مسمع بن كرْدِين: بالراء بعد الكاف المكسورة، والذال المهملة المكسورة، والياء المثناة تحتها قبل النون.

مَمَوِيَة: بفتح الميمين، ثم الواو، ثم الياء المثناة تحتها.
محمد بن عبدالله الشخير: بالشين والحاء المعجمتين. وفي القاموس: الشَخِير كَسَكَيْت^٤.

محمد بن عبدالله المُسْلِي: بالسين المهملة بعد الميم، واللام بعد السين.
ومُسْلِيَة: بضم الميم قبيلة من مذحج "خلاصة"^٥. وفي "الإيضاح": المُسْلِي بضم الميم وفتح السين^٦. وفي "جامع الأصول": بضم الميم وسكون السين^٧.

١: لؤلؤة البحرين: ٢٦١.

٢: نقله الخوانساري في «روضات الجنات» ٧: ٢٢٠ والمحدث البحراني في «السلافة البهية» في ترجمة الميثميّة (الكشكول) ١: ٤٥ عن حاشية على خلاصة الرجال لبعض العلماء.

٣: إيضاح الاشتباه: ٩٦/١١٤.

٤: القاموس المحيط: ٥٨.

٥: الخلاصة: ٩٦/١٥٥.

٦: إيضاح الاشتباه: ٢٧٧/١٨٣.

٧: جامع الأصول: ٢: ٩٣٦.

محمد بن أحمد الجريري : بالجيم ، والراء قبل الياء وبعدها "خلاصة" ^١ .
وفي "رجال ابن داود" : بالجيم المضمومة ^٢ .

محمد ثوابا : بالمثلثة ، والواو ، والباء الموحدة .
محمد بن الحسن بن شمون : بالشين المعجمة والنون .
محمد بن علي بن جاك : بالجيم والكاف "خلاصة" ^٣ .
محمد بن مسلم بن رباح : بفتح الراء المهملة ، والباء الموحدة .
محمد بن يونس تسنيم : بالمشنة فوقاً ، ثم السين المهملة ، والنون ، والمشنة تحتاً .
محمد بن سُوقة : بضم المهملة .
محمد بن عبدالله الجلاب : بالجيم والباء الموحدة .
محمد بن عبد الملك التبان : بالتاء المشنة فوقاً ، والباء الموحدة ، والنون بعد الألف .

محمد بن فضيل بن عَزْوان : بفتح الغين المعجمة ، وسكون الزاي المعجمة "تقريب" ^٤ .

محمد بن ميسر : بالسين المهملة بعد الياء المشنة تحتها .
محمد بن نُصير : بالصاد المهملة مصغراً .
محمد بن يزداذ : بالزاي المعجمة بعد الياء المشنة تحتاً ، والذال المهملة ، ثم الألف ، ثم الذال المعجمة .
محمد بن الحسن بن فروخ : بالفاء ، ثم الراء المشددة ، ثم الواو ، ثم الخاء المعجمة "إيضاح" ^٥ .

١ : الخلاصة : ١٦٤ / ١٧٤ .

٢ : رجال ابن داود : ٢٩٥ .

٣ : الخلاصة : ٩٣ / ١٥٥ .

٤ : تقريب التهذيب ٢ : ٢٠٠ ، الخلاصة : ١٣٨ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٢٧٨ / ٦٢١ .

معاوية بن عمار الدهني : بضم الدال المهملة ، وإسكان الهاء وفتحها ، والنون قبل الياء "خلاصة" ^١.

معمّر : وهو قد يكون بضم الأول ، وفتح العين المهملة ، وتشديد الميم الثانية ، وهو مُعَمَّرٌ بن خلّاد بالخاء المعجمة . وقد يكون بفتح الميمين ، وإسكان العين ، وتخفيف الميم الثانية ، وهو مُعَمَّرٌ بن يحيى ، ذكره في "الإيضاح" ^٢.

مسيب بن نَجَبَة : بفتح النون والجيم ، والموحدة "التقريب" ^٣.

ماجيلوويه : بالجيم المكسورة ، والياء المثناة تحتها ، ثم اللام المضمومة ، ثم الواو "إيضاح" ^٤.

محمد بن وهبان : بفتح الواو ، وإسكان الهاء ، والباء الموحدة . الديلي : بالدال المهملة ، والباء الموحدة المفتوحة ، والياء المثناة من تحت . منه : بالنون قبل الباء الموحدة .

مفضل بن قيس بن رُمّانة : بضم الراء ، وتشديد الميم ، والنون بعد الألف .

منصور بن حازم : بالخاء المهملة ، والزاي المعجمة .

الْمُنْخَل : بالميم المضمومة ، والنون المفتوحة ، والخاء المعجمة المشددة ، واللام أخيراً .

مَنْدَل : بفتح الميم ، وإسكان النون ، وفتح المهملة ، وبعدها اللام . العتري : بالمهملة المفتوحة ، والمثناة فوقاً المفتوحة أيضاً ، والمهملة بعدها . وفي "التقريب" : العتري : بفتح النون وبعدها الزاي المعجمة ^٥ . وفي "رجال ابن داود" : بالعين المهملة والتاء المثناة الساكنة ^٦.

١ : الخلاصة : ٩٣/١٦٦ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٧١٥/٣٠٣ .

٣ : تقريب التهذيب ٢ : ٢٥٠ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٥٥٣/٢٦٤ .

٥ : تقريب التهذيب ٢ : ٢٠٤ .

٦ : رجال ابن داود : ٥٢٠ .

موسى بن رنجويه: بالراء المهملة، ثم النون "خلاصة"^١. وفي "الإيضاح":
بالزاي المعجمة^٢.

نصر: جماعة، بعضهم بالصاد المهملة، وبعضهم بالمعجمة. قال ابن حجر
في "التقريب": نصر جماعة، وكذلك النضر، والذي بالمهملة عار عن اللام،
والذي بالمعجمة ملازم لها^٣. وصرح بذلك غيره أيضاً.

نوبخت: سيجئ في بني نوبخت.
وريزة: بالواو المفتوحة، والراء المهملة المكسورة، والياء المثناة تحتها،
والزاي المعجمة المفتوحة.

الوليد بن صبيح: بفتح الصاد المهملة، والباء الموحدة قبل الياء المثناة.
وذلك: بالواو المفتوحة، وإسكان النون، وفتح الدال المهملة، والكاف.
هارون بن خارجة: بالخاء المعجمة أولاً، ثم الجيم بعد الراء المهملة
والألف.

هاشم بن عتبة: بالعين المهملة المضمومة، والتاء المثناة فوقاً، من أصحاب
أمير المؤمنين عليه السلام "خلاصة"^٤.

يحيى بن أكتم: من العامة، بالتاء المثلثة بعد الكاف.
يونس بن ظبيان: بالطاء المعجمة المفتوحة، والباء الموحدة قبل الياء المثناة
التحتانية، والنون بعد الألف.

يحيى بن عليم: بالعين المهملة مصغراً.
يحيى بن وثاب: بالمثلثة المشددة، والباء الموحدة أخيراً.
يحيى بن زهير: بالزاي المعجمة، ثم الألف، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة،

١: الخلاصة: ٧/٢٥٨.

٢: إيضاح الاشتباه: ٧٢٢/٣٠٤.

٣: لم نجد في التقريب.

٤: الخلاصة: ١/١٧٩.

ثم الرء المهملة "إيضاح" ١ .
 يزيد بن نُيرة: بالنون المضمومة .
 يزيد الصايغ : بالصاد المهملة والغين المعجمة .
 يوسف بن السخت : بالسین المهملة ، والحاء المعجمة ، والتاء المثناة فوقاً
 "خلاصة" ٢ .
 يعقوب السكّيت : بالسین المهملة المكسورة ، والكاف المشددة المكسورة ، ثم
 الياء المثناة تحتاً ، ثم المثناة فوقاً .

باب الكنى

أبو الأسود الدئلي : بكسر الدال المهملة ، وسكون الياء المثناة التحتانية .
 ويقال : الدعلي بضم الدال بعدها همزة مفتوحة "تقريب" ٣ .
 ابن أذينة : بضم الهمزة ، وفتح الذال المعجمة ، وإسكان الياء المثناة
 التحتانية ، وفتح النون .
 أبو برزة السلمي : بفتح الباء الموحدة ، والراء المهملة ، والزاي
 المعجمة .
 ابن مرّار : بفتح الميم ، وتشديد الراء المهملة ، والراء أخيراً بعد الألف .
 ابن أخي دُيَّان : بالذال المعجمة المضمومة ، والياء المثناة تحتها ، والنون بعد
 الألف "إيضاح" ٤ .
 أبو مخنف : بالميم المكسورة ، والحاء المعجمة الساكنة ، وفتح النون .
 أبو الأعز : "منهج المقال" ، الظاهر من النسخ أنه بالعين المهملة والزاي

١ : لم نجده في الإيضاح .

٢ : الخلاصة : ٥/٢٦٥ .

٣ : تقريب التهذيب ٢ : ٣٩١ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٥٤/٩٨ .

المعجمة. وربما قيل : واحتمل بالغين المعجمة ، والراء المهملة^١ .
 أبو البَختري : بفتح الموحدة والمثناة الفوقانية بينهما خاء معجمة ساكنة
 "تقريب"^٢ .
 أبو جُنادة : بضم الجيم ، والنون بعده ، والdal المهملة بعد الألف .
 ابن أبي نجران : بالنون والجيم ، والراء المهملة ، والنون "خلاصة"^٣
 والد عبدالرحمن .
 أبو ضمرة : بالضاد المعجمة المفتوحة .
 أبو بُردة : بضم الموحدة ، وإسكان الراء المهملة ، وفتح الدال المهملة .
 ابن أبي هراسة : بكسر الهاء ، وبعد الألف سين مهملة ، يكتنى به
 إبراهيم بن رجاء .
 ابن أبي مُليكة : بالميم المضمومة ، واللام المفتوحة ، والياء المثناة الساكنة تحتاً ،
 والكاف المفتوحة ، يكتنى به إبراهيم بن خالد .
 ابن خانبَ : بالخاء المعجمة ، والنون المكسورة بعد الألف ، والباء الموحدة
 المفتوحة "إيضاح"^٤ . يكتنى به أحمد بن عبدالله بن مهران .
 أبو خَيْثمة : بضم الخاء المعجمة ، والياء المثناة تحتاً الساكنة ، ثم المثناة المفتوحة
 "إيضاح"^٥ . وهو جد بسطام بن الحُصَيْن .
 أبو سبرة : بفتح السين المهملة ، وضم الباء الموحدة ، وفتح الراء المهملة .
 أبو المغرا : بفتح الميم ، وإسكان الغين المعجمة ، وبعدها راء مهملة ، ثم ألف
 مقصورة ، وقيل ممدود "إيضاح"^٦ .

١ : منهج المقال : ٣٨٣ .

٢ : تقريب التهذيب ٢ : ٣٩٤ .

٣ : الخلاصة : ١١٤ / ٧ في ترجمة عبدالرحمن بن أبي نجران .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٢٧٥ / ٦١٠ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ١١٩ / ١٠٩ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ١٣٨ / ١٥٢ .

أبو ولّاد: بتشديد اللام.

أبو خلّاد: بالخاء المعجمة، واللام المشدّدة، يكتنّى به حكم بن حكيم "إيضاح" ١.

أبوناب: بالنون أولاً، والباء الموحدة أخيراً، يكتنّى به الحسن بن عطية.

ابن أبي فاختة: بالفاء أولاً، والخاء المعجمة المكسورة بعد الألف، والتاء المثناة فوقاً.

بني والبة: بكسر اللام وفتح الباء الموحدة "إيضاح" ٢.

أبو دجّانة: بالبدال المهملة المضمومة، والجيم، والنون بعد الألف "خلاصة" ٣. والد خالد بن أبي دجّانة، هو المشهور بابن أبي دجّانة من أصحاب الأمير عليه السلام.

ابن عبّدون: بضم العين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، والبدال المهملة، ثم الواو، ثم النون.

ابن عبّدوس: بضم العين على وزن عبّدون.

أبو سعيد الخُذْري: بضم الخاء المعجمة، وسكون الدال المهملة، وكسر الراء المهملة، والياء المثناة التحتانية.

ابن قبة: بالقاف المكسورة، والباء الموحدة المفتوحة المخففة "خلاصة" ٤.

وقال السيد صفي الدين محمد بن معد الموسوي: محمد بن قبه: بالقاف المكسورة والباء المنقطة تحتها نقطة، المخففة المفتوحة، ثم قال: وجدت في نسخة بضم القاف وتشديد الباء. قال العلامة في "الإيضاح" بعد نقل ذلك: والذي سمعنا

١: إيضاح الاشتباه: ١٦٤/١٤٢.

٢: إيضاح الاشتباه: ١٨٧/١٥٠.

٣: الخلاصة: ١/٦٤ في ترجمة خالد بن أبي دجّانة.

٤: الخلاصة: ٣١/١٤٣ في ترجمة محمد بن عبد الرحمن.

من مشايخنا الأول^١.

بني نُوبُخت: بضم النون، وإسكان الواو، وضم الباء الموحدة، وإسكان الحاء المعجمة، والتاء المثناة الفوقانية "إيضاح"^٢.

ابن قُولُويه: قد مرّ في اسم قولويه.

ابن أبي داحة: بالذال والحاء المهملتين "خلاصة"^٣.

بني رُزُيق: بالراء المهملة المضمومة، والزاي المعجمة المفتوحة.

ابن برنية: بالباء الموحدة، والراء المهملة، والنون المكسورة، والياء المثناة التحتانية المشددة.

أبو الصَّبَّاح الكناني: بفتح الصاد المهملة، وتشديد الباء الموحدة. وإنما سمّي بالكناني؛ لأنّ منزله في كنانة فعرف به. وكَنَانَة بكسر الكاف وفتح النون المخففة: قبيلة من مضر "خلاصة"^٤.

أبو إسحاق المَذاري: بفتح الميم، والذال المعجمة، والراء المهملة.

أبو بُجَيْر: بضم الباء الموحدة، وفتح الجيم، والراء المهملة أخيراً.

بني دُخْران: بالذال المعجمة المضمومة، والحاء المعجمة، والراء المهملة بعدها، والنون بعد الألف "خلاصة"^٥.

ابن مابنداذ: مرّ في اسم مابنداذ.

أبو خالد الذِيَال: بالذال المعجمة والياء المثناة من تحت.

أبو داود المسترَقّ: ذكر في "رجال ابن داود" و"الإيضاح": أنه بكسر الراء وتشديد القاف^٦. وذكر بعض العلماء أنّ ماذكروه في وجه التسمية يدل على أنه

١: إيضاح الاشتباه: ٢٨٦/٦٦٠.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣٦/٩٢.

٣: الخلاصة: ٨/٤، واسمه: إبراهيم بن سليمان.

٤: الخلاصة: ٣، واسمه: إبراهيم بن نعيم.

٥: الخلاصة: ١/١٣، في ترجمة أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك.

٦: رجال ابن داود: ١٧٦، إيضاح الاشتباه: ٣١٠/١٩٥.

بفتح الراء^١ . أقول : في دلالة نظر .

أبو عبدالله الجدلي : بفتح الجيم والذال .

أبو الحسين العُقْرَابي : بفتح العين المهملة ، وإسكان القاف ، وبعده راء مهملة ، وبعد الألف باء "إيضاح"^٢ . وقيل : أبو الحسين العقْراني باقحام النون بين الياء والألف^٣ .

أبو الحسين الجرْجَرِي : بالجيمين المفتوحتين ، والرائين المهملتين ، والألف ، والياء المشناة .

أبو إبراهيم الغَنَوِي : بفتح الغين المعجمة والنون .

أبو شعيب الحَامِلي : بالميم المفتوحة والحاء المهملة .

أبو الفرج القَتَّاب : بالقاف ، والمثناة الفوقانية بعدها الألف ، ثم الموحدة "إيضاح"^٤ .

أبو عبدالله السَّيَّاري : بالسین المهملة ، والمثناة التحتانية المشددة .

أبو سيف الوحاظي : بالواو ، ثم المهملة ، ثم الألف ، ثم المعجمة "إيضاح"^٥ .

أبو سعيد عقيصان : بالعين المهملة ، ثم القاف ، ثم المثناة التحتانية ، ثم الصاد المهملة ، ثم الألف والنون .

أبو سُمَيْنة : بضم السين المهملة ، والميم ، والياء المشناة تحتها ، والنون المفتوحة "إيضاح"^٦ .

أبو سليمان الحَمَّار : بفتح الحاء المهملة ، والميم المشددة .

١ : نقله في نضد الإيضاح عن بعض إفادات الشهيد الثاني ، راجع نضد الإيضاح (ضمن فهرست الشيخ) : ١٦٠ وذكره الشهيد في تعليقه على خلاصة الأقوال (مخطوط) .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٤٣/٩٥ .

٣ : نضد الإيضاح : ٥٤ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ٦٨٢/٢٩٤ ، وص ٥٦٨/٢٦٦ ، وفيه : القنابي .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٧٩٤/٣٢٥ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ٧٨٦/٣٢٤ .

أبو العلاء بن سيابة: بالسين المهملة، والياء المثناة تحتاً، والباء الموحدة بعد الألف "خلاصة" ١.

أبو عتاب: بالمهملة، ثم المثناة فوقاً المشددة، ثم الألف، ثم الموحدة "إيضاح" ٢.

أبو العباس الفامي: بالفاء، والميم بعد الألف.

أبو حبيب التباخي: بالنون، والباء الموحدة، والجيم "إيضاح" ٣.

أبو زياد السُملي: بضم السين المهملة "إيضاح" ٤.

ابن دُول: مرّ في دُول ٥.

أبو عَيْنَة: بضم العين المهملة، والياءين المنقطة تحتها نقطتين، أولهما مفتوحة وثانيهما ساكنة، ثم نون "إيضاح" ٦.

ابن مَصْقَلَة: بفتح الميم، وإسكان الصاد المهملة، وفتح القاف.

ابن نَهِيك: بالنون المفتوحة، ثم الهاء، ثم المثناة التحتانية.

الأوصاف والألقاب

بَيَّاع الزُطِيّ: بضم الزاي المعجمة، وكسر الطاء المهملة المخففة، وتشديد الياء. وسمعت من السيد جمال الدين بن طائوس: بضم الزاي وفتح الطاء المخففة، مقصوراً ٧.

النخّاس: بالنون والحاء المعجمة المشددة، والسين المهملة، وصف به

١: لم نجده في الخلاصة، ولكن ضبطه في الإيضاح في سيابة بن ناجيه، فراجع الإيضاح: ٣٢٩/٢٠٠.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣٥١/٢١٠.

٣: إيضاح الاشتباه: ٧٨٠/٣٢٣.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٨/٩٠، وفيه: السلمي.

٥: في ص ٨٥٨.

٦: إيضاح الاشتباه: ٧٨٤/٣٢٤.

٧: إيضاح الاشتباه: ١٢/٨٤.

آدم بن الحسين، وجارود بن المنذر، ورفاعة بن موسى النخاسي .
الخرّاز: وهو قد يكون بالخاء المعجمة، والزائين المعجمتين، أي بائع
الخرز؛ وقد يكون بالخاء المعجمة، والراء المهملة، والزاي المعجمة، أي بائع
الخرزة.

فالأول: يلقب به أحمد بن النضر، والحسن بن علي بن زياد، والحسين بن
جعفر الخزومي، والحسين بن علي القمي، وإبراهيم بن سليمان النهمي،
ومحمد بن يحيى، ومحمد بن الوليد، وعلي بن الفضل، وعمر بن عثمان،
وعلي بن عمران، وعلي بن محمد بن علي، وعبد الكريم بن هليل
وغيرهم .

ومن الثاني: إبراهيم بن زياد، كما ذكره الشهيد الثاني في شرح الدراية^١ .
واختلف في إبراهيم بن عيسى المكنى بأبي أيوب، فقال العلامة في "الإيضاح":
إبراهيم بن عيسى أبو أيوب الخراز: بالخاء المعجمة والراء المهملة، والزاي
المعجمة بعد الألف^٢ . وقال في "الخلاصة": ابن عيسى أبو أيوب الخراز: بالخاء
المعجمة، والزاي بعد الألف وقيل قبلها أيضاً^٣ .

ونقل الشهيد الثاني في "شرح الدراية" عن ابن داود أنه قال:
أبو أيوب الخراز بالراء المهملة والزاي المعجمة^٤ .
القلّاء: بالقاف واللام المشددة .

الحلال: بالخاء المهملة، واللام المشددة، يبيع الحل يعني الشيرج، ويلقب به
أحمد بن عايد، وأحمد بن عمر .

الحجّال: بالخاء المهملة أولاً، والجيم المشددة، يوصف به عبد الله بن

١: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٢ .

٢: إيضاح الاشتباه: ١٧/٨٦ .

٣: الخلاصة: ١٣/٥ .

٤: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٢، رجال ابن داود: ١٤ .

محمد، وأحمد بن سليمان وغيرهما "إيضاح" ١.

فُقَاعَة : بضم الفاء، وتشديد القاف، والعين المهملة، يوصف به أحمد فقاعة "إيضاح" ٢.

الحَنَاطُ : وهو قد يكون بالحاء المهملة، والنون المشددة، والطاء المهملة، يوصف به أبو ولاد، وأيمن، والحسين بن موسى، والحسن بن عطية، وعاصم بن حميد. وقد يكون بالحاء المعجمة، والياء المثناة تحتاً، يوصف به عبدالله بن عثمان.

الْقَتَات : بفتح القاف، وتشديد التاء المثناة فوقاً، ثم الالف، ثم التاء أيضاً. وقد يقال : إن الأخيرة هي الباء الموحدة.

الوشَاء : بالشين المعجمة المشددة.

الْقَمَاطُ : بالقاف المفتوحة، والميم المشددة، والطاء المهملة "إيضاح" ٣.
زَنَكَار : بالزاي المعجمة أولاً، والنون بعده، والكاف بعد النون، والراء بعد الالف.

بَيَّة : بالباء الموحدة المفتوحة، والباء الموحدة - أيضاً - المشددة، يلقَّب به عبدالله بن الفضل.

الْقَدَّاح : بالقاف والdal المشددة.

الْبَقْبَاق : بفتح الباء الموحدة، وسكون القاف، ثم الباء الموحدة، والقاف أخيراً "خلاصة" ٤.

دَدَّان : بلقَّب به أبو جعفر، وهو بالdal المهملة المفتوحة، والنون الساكنة والdal المهملة، والنون بعد الالف.

١ : إيضاح الاشتباه: ٨٩/١١٢.

٢ : إيضاح الاشتباه: ٩٩/١١٥.

٣ : إيضاح الاشتباه: ٢٤٤/١٧٠.

٤ : ضبطه في الإيضاح: ٧٩١/٣٢٥، وذكره في الخلاصة: ٦/١٣٣ ولم يضبطه.

دُكِّنَ : بالبدال المهملة المضمومة، والكاف المفتوحة، ثم الياء المثناة التحتانية، ثم النون، يلقَّب به أبو نعيم .

النسب

البجلي : وهو كما صرَّح به في "الصحيح" وغيره على قسمين : أحدهما البَجَلِي بفتح الباء الموحدة، وفتح الجيم، وكسر اللام . و ثانيهما البَجَلِي بفتح الباء الموحدة و سكون الجيم، و كسر اللام .

فالأول منسوب إلى بجيلة، وهو حي من العرب . وقيل : من اليمن .
والثاني منسوب إلى بجلة، بطن من بني سليم^١ .

فكل من كان نسبته معلومة من كتب الرجال، فيكون لفظ النسبة معلوماً؛ وكل من لم يعلم يحتمل الأمران، فمن الأول : أبان بن عثمان الأحمر، ومنه : أبان بن محمد، على الأشهر، كما صرَّح به "النجاشي"^٢ .

البَزَنْطِي : بالباء الموحدة المفتوحة، ثم الزاي المعجمة المفتوحة، ثم النون الساكنة، ثم الطاء المهملة المكسورة .

السَّبَّيْعِي : بفتح السين المهملة، وكسر الباء الموحدة، وإسكان الياء المثناة، وكسر العين المهملة .

الحَمِيرِي : بالحاء المهملة المكسورة، والميم الساكنة، والياء المثناة تحتها المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"^٣، وإليه ينسب إسماعيل الشاعر .

السُّلَمِي : يكون بضم السين المهملة، وإليه ينسب إسماعيل بن أبي زياد؛ ويكون بفتح السين، وإليه ينسب أبو عاصم حفص .
الجُنْدِي : بالجيم المضمومة، والنون الساكنة .

١ : الصحاح ٤ : ١٦٣٠، القاموس المحيط ٣ : ٣٤٣، مجمع البحرين ٥ : ٣١٧ .

٢ : رجال النجاشي : ١١/١٤ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ٧٩١/٣٢٥ .

الحَمَّاني: بالحاء المهملة والميم المشددة، والنون قبل الياء المثناة تحتاً، ينسب إليه أبو العباس.

الثُمالي: بضم الثاء المثناة.

المنقري: بكسر الميم، وسكون النون، وفتح القاف، وكسر الراء المهملة.
البخترى: بالباء الموحدة المفتوحة، والحاء المعجمة الساكنة، والتاء المثناة فوقاً المفتوحة، والراء المكسورة "خلاصة" ذكره في ليث بن البخترى^١.
الْكُمْنَذاني: بضم الكاف وضم الميم، وإسكان النون، وفتح الذال المعجمة، منسوب إلى الكُمْنَذان قرية من قرى قم.

الغزالي: المعروف، مؤلف كتاب إحياء العلوم، وغيره، قال ابن خلكان: إنه بتشديد الزاي المعجمة^٢.

وفي "المصباح المنير" إنه بتخفيف الزاي المعجمة، قال: غزالة قرية من قرى طوس، وإليها يُنسب الإمام أبو حامد الغزالي، أخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد بن محيي الدين محمد بن أبي طاهر شروان شاه بن أبي الفضائل فخر اور بن عبدالله بن ست النساء بنت أبي حامد الغزالي ببغداد سنة ست عشرو سبعمائة، وقال لي: أخطأ الناس في تثقيب إسم جدنا، وإنما هو مخفف نسبة إلى غزالة القرية المشهورة^٣.

العَرَزَمي: بفتح العين المهملة، وإسكان الراء المهملة، وفتح الزاي المعجمة "إيضاح".

النوفلي: بفتح النون "إيضاح" ذكره في ترجمة الحسن بن محمد بن سهل^٥.

١: الخلاصة: ١٣٦/٢.

٢: وفيات الأعيان: ١: ٩٨.

٣: المصباح المنير: ٢: ١١٤.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٣٣/١٦٤.

٥: إيضاح الاشتباه: ١٧٤/١٤٦.

الهمداني: وهو إن كان بالذال المهملة، فهو منسوب إلى قبيلة همدان؛ وإن كان بالذال المعجمة، فهو منسوب إلى بلدة معروفة في عراق العجم بناها همدان بن الغلوج بن سام بن نوح^١. ومن الثاني أحمد بن زياد. الكُنَاسِي: منسوب إلى كُنَاسة بضم الكاف، والنون، والسين المهملة "إيضاح"^٢.

الصرمي: بكسر الصاد المهملة، والميم بعد الراء المهملة الساكنة. الصَّيْمُري: بفتح الصاد المهملة، وإسكان الياء المثناة التحتانية بعدها ميم مضمومة، ثم الراء المهملة "خلاصة"^٣. وقال ابن داود: الحق أنها بفتح الميم، ومنسوب إلى صيمرة بلد قريب دينور، وناحية بالبصرة^٤. الجَحْدَرِي: بفتح الجيم، وإسكان الحاء المهملة، وفتح الدال المهملة، والراء المهملة المكسورة أخيراً.

الجُنُبَلَانِي: بضم الجيم، وإسكان النون، وضم الباء الموحدة، والياء المثناة أخيراً بعد نون، ينسب به الحسين بن حمدان. البُوشَنجِي: بضم الباء الموحدة، وفتح الشين المعجمة، وإسكان النون، وكسر الجيم، ينسب به الحسين بن أحمد بن المغيرة.

الخَصِيبي: بفتح الخاء المعجمة، وكسر الصاد المهملة، ثم الياء المثناة تحتاً، ثم الباء الموحدة، ينسب به الحسين بن حمدان أيضاً "إيضاح"^٥. وفي "الخلاصة" بضم الحاء المهملة، والضاد المعجمة، والنون بعد الياء وقبلها^٦. الصَّيِّحِي: بفتح الصاد المهملة، والباء الموحدة المكسورة، والياء المثناة تحتاً

١: أنظر المصباح المنير ٢: ٣٥٥.

٢: إيضاح الاشتباه: ٢٠٢/٣٣٤.

٣: الخلاصة: ٢٤/١٧، واسمه: أحمد بن إبراهيم.

٤: رجال ابن داود: ٢٢.

٥: إيضاح الاشتباه: ١٦٠/٢١٧.

٦: الخلاصة ١٥٢/٧٠، واسمه: محمد بن إبراهيم.

والحاء المهملة، ينسب به أبو جعفر حمدان المعاف .
 الطُّقَّارِي : بضم الطاء المهملة، وبعدها فاء، والواو المكسورة بعد الألف،
 ينسب به الحسين بن راشد .

الدُّغْشِي : بالذال المهملة المضمومة، والغين والشين المعجمتين .
 الشَّغْرِي : بفتح الشين المعجمة، وكسر الغين المعجمة، والراء قبل الياء
 المثناة وبعدها "إيضاح" ١ .

الطَّاظَرِي : بفتح الطائين المهملتين "إيضاح" ٢ .
 السَّكُونِي : بفتح السين المهملة، وضم الكاف "إيضاح" ٣ .
 النَّرْسِي : بالنون المفتوحة، والراء والسين المهملتين . والنرس قرية بالعراق .
 العَبْرَتَايِي : بالعين المهملة المفتوحة، والباء الموحدة، والراء المهملة، والتاء
 المثناة فوقاً، والياء المثناة تحتها بعد الألف، ثم ياء ثانية، ينسب إليه أحمد بن هلال .
 العَجَلِي : رأيت في بعض النسخ الصحيحة بخط بعض الفضلاء معربة
 بفتح العين والجيم .

النَّهْمِي : بكسر النون، والهاء المكسورة، والميم المكسورة "إيضاح" ٤ . وفي
 "الخلاصة" بكسر النون، وإسكان الهاء . وكذا في رجال "ابن طائوس"
 و"ابن داود" ٥ .

الجَعْفِي : في القاموس : ككرسي ٦ .
 الكَلْبِي : بضم الكاف وتخفيف اللام، منسوب إلى كلبين قرية من قرى ري ،

١ : إيضاح الاشتباه : ٨٣ / ٨ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٣٨٩ / ٢١٨ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ٢٥ / ٨٩ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ١٥ / ٨٥ .

٥ : الخلاصة : ١١ / ٥ ، واسمه : إبراهيم بن سليمان ، رجال ابن داود : ١٥ ، ولم نجد في رجال
 ابن طائوس .

٦ : القاموس المحيط : ٣ : ١٢٧ .

ونحوه في بعض لغات الفرس . وحكي عن الشهيد الثاني : أنه ضبطه في إجازته لعلّي بن حارث الحائري ، الكلّيني : بتشديد اللام^١ . وفي القاموس : كلّين كأمير : قرية بالري منها محمد بن يعقوب من فقهاء الشيعة^٢ .

أقول : القرية موجودة الآن في الري في قرب الوادي المشهور بوادي الكرج ، وعبرت من قربه ، ومشهورة عند أهلها وأهل تلك النواحي جميعاً بكلّين بضم الكاف وفتح اللام المخففة . وفيها قبر الشيخ يعقوب والد محمد .

السّمري : وهو أبو الحسن علي بن محمد ، من نوّاب صاحب الأمر عليه السلام ، بالسين المهملة المفتوحة ، والميم المضمومة ، والراء المهملة . وقيل : بالسين المكسورة ، والميم المكسورة المشددة "إيضاح"^٣ .

الجلودي : قال في "الخلاصة" في أحمد الصولي : صحب الجلودّي ، بالجيم المفتوحة ، واللام الساكنة ، والواو المفتوحة . وقيل : بضم اللام ، وإسكان الواو ، والدال غير المعجمة^٤ .

وفي "الإيضاح" باللام المضمومة ، والواو الساكنة . وكذا في "رجال ابن داود"^٥ .

وقال في "الإيضاح" في أحمد الجلودي : بضم الجيم ، وضم اللام ، وإسكان الواو^٦ .

وفي "الصحيح" : الجلودّي بفتح اللام ، وهو منسوب إلى الجلود قرية من

١ : كذا في جميع النسخ . والصحيح : الشهيد الأول في إجازته لعلّي بن خازن . راجع البحار ج ١٠٤ :

١٨٧ صورت إجازة الشهيد لعلّي بن خازن الحائري .

٢ : القاموس المحيط ٤ : ٢٦٥ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ٤٠١/٢٢١ .

٤ : الخلاصة : ٢٣/١٧ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٤٩٣/٢٤٤ ، رجال ابن داود : ٣٩ ، وفيه : الجلودي كالعروضي .

٦ : إيضاح الاشتباه : ٦١/١٠١ ، وفيه : الجلودّي ، بفتح الجيم .

قرى إفريقية؛ ولاتقل الجلود بالضم^١.
وقال في القاموس: وكقبول قرية بالأندلس، وأما الجلودي راوية مسلم،
فبالضم لا غير؛ ووهم الجوهرى في قوله: ولاتقل الجلودي أي بالضم^٢.
وفي "الإيضاح" أيضاً: عبيد بن عبد العزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى
الجلودي بضم الجيم، وضم اللام، وإسكان الواو، والذال المهملة^٣.
البكائي: بفتح الباء الموحدة، وتخفيف الكاف، كذا في شرح ابن ميثم^٤.
وفي "التقريب" بكسر الموحدة^٥.
الغافقي: بالغين المعجمة، والفاء، والقاف.
الغسانى: بالغين المعجمة، والسين المهملة المشددة، والنون بعد الألف.
الطبرناني: بالطاء المهملة، والباء الموحدة، والراء المهملة، والنون قبل
الألف وبعدها.
النجاشي: ملك الحبشة، بفتح النون، وتشديد الجيم، والشين المعجمة،
كذا في "جامع الأصول"^٦.
النخعي: بالنون، والخاء المعجمة، والعين المهملة. وفي "القاموس"
النخع محرّكة: أبو قبيلة باليمن^٧.
الكندي: بكسر الكاف ثم النون الساكنة، منسوب إلى كندة، أبي حي من
اليمن.
الخنثمي: بالخاء المعجمة، والثاء المثناة، منسوب إلى خثعم كجعفر.

١: الصحاح ٢: ٤٥٩.

٢: القاموس المحيط ١: ٢٩٤.

٣: إيضاح الاشتباه: ٤٩٣/٢٤٤.

٤: شرح ابن ميثم ٣: ٣٨٣.

٥: تقريب التهذيب ٢: ٣٠٩.

٦: جامع الأصول ٢: ٩٥٦. وفيه: النجاشي: بفتح النون وتخفيف

٧: القاموس المحيط ٣: ٩٠.

القُتَيْبِي : بضم القاف، وفتح المثناة الفوقانية، وإسكان المثناة التحتانية، والباء الموحدة.

الأحمسي : بالحاء والسين المهملتين.

الْبُرَانِي : بضم الباء الموحدة، وبعدها راء مهملة، وبعد الألف نون.

الكَفَرْتُوثِي : في "الإيضاح" بفتح الكاف والفاء، وإسكان الراء، وضم المثناة، وكفرْتُوث قرية بخراسان^١.

وفي "رجال ابن داود" : بالفاء المفتوحة. وقيل : الساكنة والراء، والمثناة الفوقانية، ثم المثناة ؛ ومن أصحابنا من صحَّفه فتوهمه بالمثلثين. والحق الأول، قرية بخراسان^٢.

وفي كتاب "أدب الكاتب" لابن قتيبة : كفر توثي، ساكنة الفاء ولا تفتح، بالمثناة الفوقانية أولاً، ثم المثناة^٣.

النَّهْدِي : بالنون المفتوحة والذال المهملة.

الحبري : بكسر الحاء.

تُسْتَرِي : بالمثنتين من فوق، الأولى مضمومة والثانية مفتوحة بينهما سين مهملة ساكنة. وتستر مدينة مشهورة بخوزستان.

البتري : بالباء الموحدة أولاً، أصحاب كثير النوى، قال لهم زيد بن علي : بترتم أمرنا بتركم الله^٤.

الضبيعي : بالضاد المعجمة، مصغراً.

الجزري : بالجيم المفتوحة، ثم المعجمة، ثم المهملة.

الجَوَّانِي : بفتح الجيم، وتشديد الواو، ثم النون.

١ : إيضاح الاشتباه : ٨٢/٥.

٢ : رجال ابن داود : ٤٨.

٣ : أدب الكاتب لابن قتيبة : ٣٣٠.

٤ : رجال الكشي : ٣ : ٢٣٦.

المرعشي : بفتح الميم وكسر العين المهملة .
 البزوفري : نسبة إلى بزوف قرية بطبرستان .
 العنزي : بالمهملة المفتوحة ، والنون المفتوحة ، والمعجمة .
 العكلي : بضم المهملة ، وإسكان الكاف .
 الهذلي : بضم الهاء ، وفتح الذال المعجمة ، ذكره البهائي في أربعينه ^١ .
 القطرئلي : بالقاف المضمومة ، والنون المضمومة بعد الراء المهملة ، وبعدها
 الباء الموحدة ، قرية بحد آمل ، كذا في حاشية الرجال الكبير ^٢ . وفي القاموس :
 بالضم ، وتشديد الباء الموحدة أو تخفيفها ، وتشديد اللام ^٣ .
 الغفاري : بكسر الغين المعجمة ، وتخفيف الفاء .
 الأرجاني : بالراء والجيم ، قال ابن خلكان : بفتح الهمزة وتشديد
 الراء ، وفتح الجيم ، والنون بعد الالف ^٤ . وأكثر الناس يقولون : إنها بالراء
 المخففة . واستعملها المتنبي في شعره بالراء المخففة ^٥ . وحكى في الصحاح بتشديد
 الراء ^٦ .
 الرساني : بالراء والسين المهملة المشددة .
 النهيكي : بالنون قبل الهاء ، والياء المثناة التحتانية .
 الأبلّي : منسوب إلى أبلّة بالضم ، وتشديد اللام .
 الظفري : بالمعجمة والفاء المفتوحتين .
 شمشاطي : بالمعجمتين المفتوحتين .
 السوسنجردي : بالمهملتين بينهما واو ، والنون والجيم ، والزاي المعجمة ،

١ : الأربعين : ٢٠٠ ح ٣٢ .

٢ : حاشية منهج المقال للوحيد : ٢٠٢ - ٢٠١ .

٣ : القاموس المحيط : ٤ : ٣٩ .

٤ : وفيات الاعيان : ١ : ١٥٤ .

٥ : الخلاصة : ٣/١٣٣ ، وفيات الاعيان : ١ : ١٥٥ .

٦ : الصحاح : ١ : ٢٩٨ .

والدال المهملة "خلاصة" ^١. وفي "رجال ابن داود" الرء عوض الزاي ^٢.
الجامؤراني : بالجيم ، والميم المضمومة ، والرء المهملة .
النُعماني : بالنون المضمومة .
الشلمغاني : بالشين والغين المعجمتين ، يعرف بابن العزاقر ، بالعين المهملة
والزاي المعجمة ، والقاف والرء .

١ : الخلاصة : ٣١ / ١٤٣ ، ١٦١ / ١٥٥ و اسمه : ابوالحسن .

٢ : رجال ابن داود : ٢٩٩ .

فهرس الآيات الكريمة

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (١٨٥)

١٧٤، ١٨٦، ١٩٦، ٢٠٠

ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ... (١٩٥)

٦٢٧

يسألونك ماذا ينفقون قل العفو (٢١٩) ٦٣١

لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم

٧٣

و... (٢٢٥)

حتى تنكح زوجاً غيره (٢٣٠) ٥٧٣

فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم... (٢٣٩)

٥٧٢

من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه

٦٢

(٢٤٥)

لا تبطلوا صدقاتكم (٢٦٤) ٤٢٨

مثل الذين ينفقون أموالهم في

٦٢

سبيل الله... (٢٦١)

احلّ الله البيع (٢٧٥) ٤٣١، ١٦

فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً (٢٨٢) ٥١٤

ربنا ولا تحمل علينا إصراً... (٢٨٦) ١٧٤،

البقرة «٢»

٥١٥

أنؤمن كما آمن السفهاء (١٣)

٢٨٠،

يا أيها الناس اعبدوا ربكم (٢١)

٥١٨، ٢٨٧

إنني جاعل في الأرض خليفة (٣٠) ٦٩٧

٦٩٧

وعلم آدم الأسماء كلها (٣١)

٤١٧، ٤١٣

إن هم إلا يظنون (٧٨)

٥١٥

سيقول السفهاء من الناس (١٤٢)

إن الذين يكتُمون ... ويلعنهم اللاعنون

٥٥٠

(١٥٩)

يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً...

٢٨٠

(١٦٨)

وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون (١٦٩) ٣٦٠

٦٠٠

إنما حرم عليكم الميتة (١٧٣)

٤٧١

والذين يكتُمون ما أنزلنا (١٧٤)

والصابرين في البأساء والضراء وحين

٦٩٦، ٦٨، ٥

البأس (١٧٧)

ذلك تخفيف من ربكم ورحمة (١٧٨) ٢٠٤

١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩

المائدة «٥»

يا ايها الذين آمنوا افوا بالعقود... (١)

٥ ، ٦ ، ٧ ، ٢٠

ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (٢) ٧٥

إلا ما ذكيتم (٣) ٦٠٣ ، ٦٠٩

كلوا مما أمسكن عليكم (٤) ٧٥١

فاغسلوا وجوهكم وايديكم... (٦)

١٧٤ ، ٧٦٦ ، ٧٩٤

وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد

منكم... (٤٣) ١٧٥

انظر كيف نبين لهم الآيات... (٧٥) ٤١٤

الأنعام «٦»

إن يتبعون إلا الظن (١١٦) ٤٤٨

فكلوا مما ذكر اسم الله عليه (١١٨)

٦٠٦ ، ٦٠٩

مالكم ألا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه (١١٩)

٦٠٦

وأتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا... (١٤١)

٦١٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٣٠

قل لا اجد فيما أوحى إليّ محرماً (١٤٥)

١٩٢ ، ١٩٣

ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما

بطن (١٥١) ٧٤

ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي

آل عمران «٣»

شهد الله (١٨) ٨١٦

وما كنت لديهم إذ يلقون اقلامهم أيهم يكفل

مريم (٤٤) ٦٤٠ ، ٦٥٩

ولله على الناس حج البيت (٩٧)

٢٨٠ ، ٢٨٧ ، ٥١٨

النساء «٤»

فانكحوا ما طاب لكم من النساء... (٣)

١٤٧ ، ١٥٠

ولا تؤتوا السفهاء اموالكم (٥) ٥٢٥ ، ٥٦٢

فإن آتستم منهم رشداً فادفعوا إليهم... (٦)

٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٦٧ ، ٦١٦

للرجال نصيب مما ترك الوالدان... (٧) ٢٨٠

وحلائل أبنائكم (٢٣) ٥٠٩

وأحل لكم ما وراء ذلكم (٢٤) ١٩٢

تجارة عن تراض منكم (٢٩) ١٤ ، ١٦

الرجال قوامون على النساء (٣٤)

١٤٨ ، ١٥٠

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول... (٥٩) ٢٨٦

ومن يقتل مؤمناً متعمداً... (٩٣) ٨٧ ، ٢٨٠

كونوا قوامين بالقسط شهداء لله... (١٣٥)

٧٢ ، ٤٨٨

يا ايها الذين آمنوا آمنوا (١٣٦) ٢٩٢

أحسن (١٥٢) ٥٦٠ ، ٥٥٥

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها (١٦٠) ١٩١

يوسف «١٢»

وما شهدنا إلا بما علمنا (٨١) ٨١٦ ، ٨١٧

الأعراف «٧»

كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب

المسرفين (٣١) ٦٢١ ، ٦٢١

إنكم لتأتون الرجال (٨١) ٦٢٢

بل أنتم قوم مسرفون (٨١) ٦٢٢

والأغلال التي كانت عليهم (١٥٧) ١٩٨

الرعد «١٣»

والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه (٢٠)

٧

سوء الدار (٢٥) ٧

النحل «١٦»

فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٤٣)

٣٧٥

التوبة «٩»

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين (٦١) ٨١٢

ما على المحسنين من سبيل (٩١) ٥٦٥

كونوا مع الصادقين (١١٩) ٦٩٦

ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة (١٢١) ٦٢

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (١٢٢) ٤٧١ ، ٣٧٥

الإسراء «١٧»

ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا ...

(٢٦ و ٢٧) ٦٢٣ ، ٦١٧ ، ٦١٦

ولا تجعل يدك (٢٩)

٦٣١ ، ٦٢٨ ، ٦٢٢ ، ٦١٦

ولا تقف ما ليس لك به علم (٣٦) ٣٦٠

٤٤٨ ، ٤١٣

أقم الصلاة لدلوك الشمس (٧٨) ٢٥٠

يونس «١٠»

كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون (١٢)

٦١٦

إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (٣٦) ٤٤٨

فجعلتم منه حراماً وحلالاً ... (٥٩) ٣٦٠

إن يتبعون إلا الظن (٦٦) ٦٤٨

وإنه لمن المسرفين (٨٣) ٦١٦

الكهف «١٨»

يحلّون فيها من أساور (٣١) ٢٦٣

لن تستطيع معي صبراً (٦٧ ، ٧٢) ١٨٢

الأنبياء «٢١»

فلماً احسّوا باسنا إذا هم منها يركضون (١٢)

٦٧

لقمان «٣١»

ولا يغيّرْكُمْ بالله الغرور (٣٣)

٨٥

الحج «٢٢»

ومن يعظم شعائر الله ... (٣٢، ٣٣) ٢٣
والبدن جعلناها لكم من شعائر الله (٣٦) ٣٠
وما جعل عليكم في الدين من حرج (٧٨)

٥٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦

١٨٣، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٠

الأحزاب «٣٣»

ولا يأتون البأس إلا قليلاً (١٨)

٦٨

ماكان على النبي من حرج فيما فرض الله
له (٣٨) ٥٣

فاطر «٣٥»

ولا يغرّنْكم بالله الغرور (٥)

٨٥

النور «٢٤»

وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين (٢) ٨١٦

الصافات «٣٧»

فساهم فكان من المدحضين (١٤١)

٦٥٨، ٦٤٧، ٦٤٠

الفرقان «٢٥»

والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ... (٦٧) ٦١٦،

٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٧

٦٢٨، ٦٣٠، ٦٣١

ومن يفعل ذلك يلق أثاماً (٦٨) ٢٨٠

ص «٣٨»

ولا تتبع الهوى (٢٦) ٧٢

غافر «٤٠»

وأنّ المسرفين هم أصحاب النار (٤٣) ٦١٦

لما راوا باسنا (٨٥) ٦٨

الشعراء «٢٦»

ولا تطيعوا أمر المسرفين (١٥١) ٦١٦

فصلت «٤١»

وويل للمشرّكين الذين لا يؤتّون الزكاة (٦)

(٧) ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٨

العنكبوت «٢٩»

ووصّينا الإنسان بالديه حسناً (٨) ٢٢

الشورى «٤٢»

ما وصى به نوحاً ... وما وصينا به ابراهيم
و... (١٣) ٢٢

المنافقون «٦٣»

نشهد أنك لرسول الله (١) ٨١٦

التغابن «٦٤»

فاتقوا الله ما استطعتم (١٦) ٢٦٣

محمد «٤٧»

لا تبطلوا اعمالكم (٣٣) ٥٧ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨

الطلاق «٦٥»

ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ... (٢ ، ٣)

٨١٦ ، ٤٦٤

لا يكلف الله نفساً ... (٧) ٤١٧ ، ٣٦٠

الحجرات «٤٩»

إن جاءكم فاسق بنبأ (٦)

٤٨٤ ، ٤٨٣ ، ٤٤٥ ، ٢١٧

فقاتلوا التي تبغي (٩) ٨٧

اجتنبوا كثيراً من الظن ... (١٢) ٢٢٢

المملك «٦٧»

إن الكافرون إلا في غرور (٦٧ ، ٢٠) ٨٨

النجم «٥٣»

إن يتبعون إلا الظن (٢٣) ٤٤٨

إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (٢٨)

٤١٧ ، ٤١٣

المعارج «٧٠»

والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون (٣٢)

٩

الجن «٧٢»

ومن يعص الله ورسوله ... (٢٣) ٤١٤

الحديد «٥٧»

من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ... (١١)

٦٢

المدثر «٧٤»

لم نك من المصلين (٤٣) ٢٨٨ ، ٢٨٧ ، ٢٨٤

وكنّا نكذب بيوم الدين (٤٦) ٢٩٢

الحشر «٥٩»

ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم

٦٢٩

خاصة (٩)

القيامه «٧٥»

فلا صدق ولا صلى ولكن كذاب وتولى

٢٨٨ ، ٢٨٤

(٣٢ ، ٣١)

المطففين «٨٣»

ويل للمطففين (١)

٢٨٠

الزلزلة «٩٩»

ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ... (٧ ، ٨) ٢٨٠

الانفطار «٨٢»

٨٨

ماغرك (٦)

فهرس الأحاديث الشريفة

٢٠٦	إذا تحول عن اسم الخمر، فلا بأس به	٧٢٨	أروي عن العالم (ع) أنه قال : ...
٥٧٤	إذا تزوجت البكر بنت تسع سنين ...	٤٦٧	اثت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع ...
٨٣٣	إذا تقاضى إليك رجلان ...	٦٣٣	ابتذالك ثوب صونك و ...
٣٢٠	إذا رأيتم أهل البدع والريب ...	٣٢٠	أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة ...
٣٠	إذا رميت الجمرة فاشتر هديك ...	٤٦٦	أندرون من المتمسك به ...
٦٠٧	إذا رميت فوجدته وليس به أثر ...	٢٨٦	أترى أن الله عز وجل طلب من ...
٦٠٢	إذا رميت وسميت فانتفع بجلده ...	٦١٧	اتق الله ولا تسرف ولا تقت ...
٨١٥	إذا شهد رجل على شهادة رجل ...	٦٥٥	اتقوا الحكومة، فإنما هي للإمام ...
٣١٩	إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر ...	٥٣٤	اجعلوا بينكم رجلاً من قد عرف ...
٥٦٢، ٥٢٤	إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع ...	٧٣	احذروا أهواءكم كما تحذرون ...
٢٤٥	إذا غسل فلا بأس	٨٣٣	احكم بينهم بكتابي واضفهم ...
١٣٢	إذا قال كذب، وإذا وعد أخلف ...	٢٢٣	إذا اتهم المؤمن أخاه اثاث الإيمان ...
٥٦٦	إذا كان أبواهما اللذان زوجاهما ...	٣٠٨	إذا اجتمعت لله عليك حقوق ...
٥٥٧	إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع ...	٦٠٣	إذا أرسلت كلبك على صيد ...
٢٣٠	إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل ...	٣٤٣	إذا استيقن أنه زاد في صلاته ...
٥٥٦	إذا كان القيم به مثلك أو مثل ...	٢٨١	إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
٧٠	إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس	٧٤	إذا التقى المسلمان بسيفهما ...
٥٦٧	إذا كانت المرأة مالكة امرها ...	٢٦١	إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ...
١١٦	إذا ملك الطائر جناحيه ...		

- إذا وطئ رجلان أو ثلاثة ... ٦٤٩
 إذا وقع العبد والحر والمشرک ... ٦٤٨
 إذا وقع المسلم واليهودي والنصراني ... ٦٤٩
 إذهب فاقفلعها وارم بها إليه ... ٤٦
 أربعة لا يستجاب لهم ... ٦١٨
 استخراج الحقوق بأربعة وجوه ... ٨٢٨ ، ٨١٥
 استكنوا عمّا سكت الله ٣٦٩ ، ٣٦٨
 اشتراها إلا أن يكون لها بينة ٧٣٩
 أشد من يتم اليتيم ... ٥٣٣
 اطلبوا العلم ... ٣٧٥
 اعرفوا منازل الرجال ٤٧٠
 أعطى الله أمّتي وفضلهم به ... ١٧٤
 اغسل ثوبك من أبوال ... ٦٦٠
 افتخر يوم القيامة بعلماء أمّتي ... ٥٣٢
 إقامة الحدود إلى من إليه الحكم ٥٥٣
 إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ٤٨٧
 اقرع بينهم ثم استحلّف ... ٦٤٢
 اقض بينهم بالبينات ٨٢٨
 اكل الخبز والملح وأنت تقدر ... ٦٣٣
 الأبله [في جواب وما الضعيف] ٥٢٤ ، ٥٦٢
 الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس ... ٢٨٣
 الإناءان المشبهان يجب الاجتناب ... ٦٦٠
 البعان بالخيار مالم يفترقا ٤٣١ ، ١٥٥
 البينة على المدّعي واليمين ... ٨٣٢
 الحق فيه أن يستعمل فيه القرعة ٦٥١
 الحكم ما حكم به أعدلهما ... ٤٦٧
 الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا ... ١١٨
 الذي بيده عقدة النكاح هو وليّ أمرها ٥٦٧
 الذي يشتري الدرهم بأضعافه ٥٢٤ ، ٥٦٢
 السلطان وليّ من لا وليّ له ٥٣٤ ، ٥٦٣ ، ٥٧٥
 الطواف بالبيت صلاة ١٧٠
 العلماء إذا صلحوا ٥٣٢
 العلماء أمناء ٥٣١
 العلماء ورثة الأنبياء ٥٣١
 العمل بالنيّات ٧٣
 الغائب يقضى عليه إذا ... ٥٦٥
 الفقهاء أمناء الرسل ... ٥٣١
 القرعة لا تكون إلا للإمام (ع) ٦٥٠
 القصد مثرة والسرف متواة ٦١٧
 الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار ٦٦٠
 الكم علم بناسخ القرآن ...؟ ٦٢٩
 الله أكرم من أن يكلف الناس ... ١٧٧
 اللهم ارحم خلفائي ... ٥٣١
 الماء القليل ينجس بالملاقاة ٦٦٠
 الماء طاهر ٢١٦
 المؤمن من ائتمنه المسلمون ... ٢٢٩
 المؤمن وحده حجة ٢٢٤ ، ٤٦٥ ، ٨٢٠
 المؤمنون عند شروطهم ... ١٢٩ ، ١٥٥ ، ١٣٢
 المؤمنون عند شروطهم إلا من ... ١٣٢
 المتبايعان بالخيار مالم يفترقا ١٥٣
 المذي نخامة ١٧١
 المرأة التي ملكت نفسها غير السفينة ... ٥٦٨
 المسلم من سلم المسلمون ... ٢٢٩

- المسلمون عند شروطهم ... ١٢٩، ١٣١، ١٣٢
 الملوك حكام على الناس ... ٥٣٢
 الميسور لا يسقط بالمعسور ٢٦١
 الناس كلهم يعيشون في فضل ... ١١٨
 الناس مسيطون على اموالهم ٥٨
 النكاح جائز ... ٥٦٩
 الولي الذي ياخذ بعضاً ويدع بعضاً ... ٥٧٨
 اما العظم والروث فطعام الجن ... ٢٤٢
 اما علمت ان الدنيا والآخرة للإمام؟ ... ١١٨
 أمتك لا تطيق ذلك ١٩٨
 إن ابا جعفر (ع) مات وترك ... ٦٥٠
 إن أبي ترك ستين مملوكاً ... ٦٥٠
 إن احتاج إلى ظهرها ركبها ... ٢٨
 إن أدركت ذكاته فكل ... ٦٠٤
 إن الثواب على قدر العقل ٥١٩
 إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ٤٥
 إن الخوارج ضيقوا على انفسهم ... ١٧٦
 إن الدنيا وما عليها لرسول الله (ص) ١١٧
 إن الرجل لينفق ماله في حق ... ٦٢٦
 إن السرف يورث الفقر ... ٦١٨
 إن الشكوك والظنون لو افتح الفتنة ٤١٧
 إن الطير إذا ملك جناحيه فهو ... ١١٦، ١١٧
 إن العلماء ورثة الانبياء ... ٤٦٣
 إن القصد أمر يحبه الله ٦١٦
 إن الله ... لم يدع الأرض ... ٥٤٢
 إن الله تعالى بعث محمداً (ص) إلى ... ٢٨٥
 إن الله سبحانه جل وعز وسع في ... ٥٢٢
- إن الله سبحانه قسم العقل مائة جزء ... ٥١٩
 إن الله ... لما خلق العقل قال له ... ٥١٨
 أن المؤمن أخ المؤمن ٢٢٨
 أن المؤمنين إخوة بنو أب وأم ٢٢٨
 أن المسلم أخ المسلم ٢٢٨
 إن المسلمين عند شروطهم ... ١٤٨
 إن الناس أربعة : رجل يعلم ... ٥٤١
 أن النبي (ص) أقرع بالكتابة ... ٦٥١
 أن النبي (ص) أقرع في بعض ... ٦٥١
 إن أمير المؤمنين (ع) : سئل عن سفرة ٦٠٨
 إن أولاد المسلمين هم موسومون ... ٧٩٢
 إن ذلك لها ، وإنه لا يخرجها ... ١٣١
 أن رجلاً من الانصار اعتق ستة أعبد ... ٦٥١
 إن رجلين اختصما إلى ... ٧٦٠، ٧٥٩، ٦٤٢
 أن رسول الله (ص) عقد عليهم ... ١٠
 إن رسول الله (ص) قال : ما أراك يا ... ٤٧
 إن رواية حديثنا حجتني عليكم و ... ٤٦٨
 أن سمرة بن جندب كان له عذق ... ٤٥، ٤٦
 أن شرط الله قبل شرطكم ١٥٠
 إن شهادة الأخ لاخيه تجوز ... ٨٢٢
 إن شهادة رجل على شهادة ... ٨٢٢
 إن عرض في قلبك منه شيء ... ١٧٥
 إن عرفها ذبحها وأحرقها ... ٦٥٠
 إن علم أنه أصابه وأن سهمه ... ٦٠٧
 أن علياً (ع) أنه قوم يختصمون ... ٧٦٠
 إن علياً (ع) كان لا يجيز شهادة ... ٨٢١
 إن قام رجل ثقة ... فلا باس ٥٥٧

- إن كان أبواهما اللذان زوجاهما ... ٥٦٦
 إن كان ثقة فلا يقربها ٢٣٣ ، ٨٢٠
 إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا باس ... ٢٣٣
 إن كان وليّ يقوم بأمرهم باع عليهم ... ٥٥٧
 إن كان يعلم أنّ رميته هي التي قَتَلَتْه ... ٦٠٧
 إن كانت يده قدرة فليهرقه ... ١٧٥
 إنّ لله ملكاً يكتب سرف الوضوء ... ٦١٩
 أنّ ما أخطأت القضاة في دم أو قطع ... ٥٥٤
 إنّ مع الإسراف قلة البركة ٦١٨
 إنّ هذه الآية مشافهة الله لنبيه (ص) ... ١٧٨
 أنّ يونس لما وعدقومه بالعذاب ... ٦٤٠
 أنا أهل البيت الصادقون ... ٤٧٠
 إنّنا والله لا ندخلكم إلّا ... ١٧٦
 أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً ... ٥٣٣
 إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار ... ٤٦
 إنّما العلم ثلاثة : آية محكمة أو ... ٥٥١
 إنّما بدءٌ وقوع الفتن أهواء تتّبع ... ٣١٩
 إنّما خلّد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم ... ٧٣
 إنّما يحشر الناس على نيّاتهم ٧٣
 إنّما يداق الله العباد في الحساب ... ٥١٩
 إنّما يكون الجزاء مضافاً فيما دون ... ٢٨
 إنّهُ أسري به من المسجد الحرام ... ١٧٨
 إنّهُ إن شاء أخذ الزيت ٢٣٣
 أنّه قد كذب على رسول الله (ص) ٤٧٠
 انه كره أن يشتري الثوب بدينار ... ١٠٩
 إنّهُ لا عذر لأحد من موالينا ... ٤٦٥
 أنّه يجزيك في الركوع ... ٣٣٠
- أنّهم العلماء خير خلق الله بعد الأئمة ... ٥٣٧
 إنّني أخاف عليكم اثنتين : أتباع الهوى ... ٧٣
 أنّي يكون هذا ... الرّجال قوأمون ... ١٥٠
 إيناس الرشد حفظ المال ٥٢٤
- «ب»
- بش ماصنع ، وما كان يدريه ... ١٣٠
 بأيّهما أخذت من باب التسليم ... ٤٦٦
 بعث رسول الله (ص) عليّاً (ع) إلى ... ٦٤٨
 بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ١٨١ ، ١٩٨
- «ت»
- تجزّي عنك ولا تجزّي عن أحد بعدك ٣٢٨
 تحكّم فينا بخلاف حكم الله ... ٧٣٨
 ترون أعلمكم أمر الصغير ... ٦٤٤
 تزاوروا فإنّ زيارتكم إحياء لقوبكم ... ٤٦٣
 تُستامر البكر وغيرها ... ٥٧٣
 تقبل شهادة المرأة والنسوة ... ٨٢٣
 تلك النكراء ، تلك الشيطنة ... ٥١٩
- «ث»
- ثلاث منجيات ، فذكر الثالث ... ٦١٨
 ثلاث مهلكات : شحّ مطاع ... ٧٢
 ثمّ إنّ الفتى والقوم اختلفوا في مال ... ٦٤٣
- «ج»
- جعلت لي الأرض مسجداً ... ٢٢٠

جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيّ أو ... ٦٥٥ سالت العالم (ع): أيكون العبد... ٧٢٩

«ح»

حق المسلم على المسلم ان لا يشيع ... ٢٢٣

«ص»

صلّ فيها حتى يقال لك : إنّها ميتة... ٨١٥

«خ»

خالف السنة وولى الحق من ليس اهله ١٤٣

خذ بما يقول أعدلهما عندك، و... ٤٦٧

خذ بما اشتهر بين أصحابك ٤٦٦

خذوا بما رووا ودعوا مارأوا ٤٦٦

خذوا بما خالف القوم ٤٦٦

خذوا به حتى يبلغكم من الحيّ... ٤٦٤

خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطعة... ١١٧

خمس أشياء يجب على الناس... ٢٣٤

«ض»

ضع أمر أخيك على أحسنه... ٢٢٢، ٢٣٦

«ط»

طلب العلم فريضة ٣٧٥

«ع»

عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له... ١٣٢

على اليد ما أخذت حتى تؤدي ٣١٥

عليه شرطه ١٣١

عن رسول الله (ص) البيعان بالخيار ٤٣١

«د»

دخل رسول الله المسجد فإذا جماعة... ٥٥١

دين محمد حنيف ١٩٨

«ف»

فإذا بلغت تسع سنين جازلها القول... ٥٧٤

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... ٥٤٢

فإن احتمل ولم يكن له عقل... ٥٦٣

فإنه رب فقير أسرف من غني ٦٣٤

فإنني آخذ خاتمه وخواتيمهم... ٦٤٤

فإنني قد جعلته حاكماً أو قاضياً ٦٥٥

فأي قضية أعدل من القرعة ٦٥١

فاين فرائض الله؟ ٢٨٣

فتعلّموا العلم من حملة العلم ٥٤١

«ر»

رحمك الله، هكذا فاصنع ٤٦٤

رفع عن أمتي تسعة : الخطأ... ١٧٧

رفع عن أمتي ما لا يعلمون ٣٦١، ٤١٧

«س»

سالت العالم (ع) أ جبر الله العباد؟... ٧٢٨

سالت العالم (ع) عن رجل... ٧٢٨

٤٨٧ قولوا الحق ولو على انفسكم

«ك»

٦٤٣ كان علي (ع) إذا اتاه رجلان يختصمان ...

٦٤٤ كان علي (ع) يسهم بينهم

٦٢٨ كان فلان بن فلان الأنصاري وكان له ...

٣٦١ كل أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ...

٣٢٢ ، ٣١٩ كل بدعة ضلالة ...

٢١٦ كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام

٥٨٧ ، ٢١٦ كل شيء طاهر

٨١٥ كل شيء لك حلال حتى يجيئك ...

٦٦٠ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

٨١٤ ، ٧٣٨ كل شيء هو لك حلال ...

٤٤ كل شيء يضر بطريق المسلمين ...

١٥١ كل صلح جائز إلا ما حرّم حلالاً ...

٦٦١ كل ما كان فيه حلال و حرام فهو ...

٤٠٥ ، ٢١٦ كل ماء طاهر حتى تعلم أنّه قدر

٦٠٤ كل ما لم يقتلن إذا أدركت ذكاته

٦٦٠ ، ٦٤٠ كل مجهول ففيه القرعة ...

٢٢٨ كما ليس بين الذئب والكبش خلة ...

٦٨ كنّا إذا اشتدّ البأس اتّقينّا برسول الله (ص)

٢٨٦ كيف يأمر بطاعتهم ويرخص ...

«ل»

٣٦١ لا [في جواب السائل]

٢٤٢ لا [في جواب السائل عن رجل رعى]

٢٤٤ لا بأس [في جواب السائل عن غسل ...]

٥٣٢ فضل العالم على الناس كفضلي ...

٥٣٣ فقيه واحد يتفقّد يتيماً من أيتامنا ...

٥٤٢ فقيه واحد ينقذ يتيماً من أيتامنا ...

٢٨٦ فكان أول ما قبلهم به الإقرار بالوحداية ...

٦٠٥ فكلّ إلا أن تدركه ولم يمّت بعد ...

١٧٤ فلماً وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء

٤٧١ فليبلغ الشاهد الغائب

٦٤٦ فما تقولان في امرأة وجاريتها كانتا ...

٦٠٣ فما كان خلاف الكلب فليس صيده ...

٨١٥ فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ...

٦٢٩ فنهاه الله أن يبخل ويسرف ...

٦٩٦ فوق الإجماع من الأمة بأنّ علياً ...

٧٦٣ في رجلين عرفا بعيراً فاقام ...

٦٠٧ في صيد وجد فيه سهم وهو ميت ...

٦١٧ فيقول الله ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟

«ق»

٥٣٢ قال الله لعيسى (ع) : عظّم العلماء ...

٦٦٠ قتل الخطأ دينه على العاقلة

٤٧٠ قد كثرت عليّ الكذابة

٥٥٠ قرات في كتاب علي (ع) : إنّ الله ...

٦٤٥ قضى أمير المؤمنين (ع) باليمن في قوم ...

١٣٢ قضى بأنّ من باع نخلاً قد أبرّ ...

٤٥ قضى رسول الله (ص) بالشفعة ...

٧٦٠ قضى رسول الله (ص) بشهادة رجل ...

٤٧ قضى رسول الله (ص) بين أهل المدينة ...

٦٤٩ قضى علي (ع) في ثلاثة وقعوا ...

- لا يبغي للمسلم ان يؤاخي الفاجر ... ٢٢٨
- لا ينقض النكاح إلا الاب ٥٧٤
- لا ينقض اليقين بالشك ٢١٧، ٦٦٠
- لا، ولكن لا بأس ان تبيعها ... ٢٤٣
- لا تكونن مبتدعاً ... ٣٢٠
- لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ٤٣
- لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام ... ٥٣١
- لانكاح إلا بولي ٥٧٩
- لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ٣٥
- لا يسر القبيلة ان يتصرف ... ٥٥٨
- لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها ... ٣٤٤
- لصاحب الدرهمين خمس مبالغ ... ٤٥
- لكل امرئ ما نوى ٣١، ٧٣
- للعين مارات ولليد ما اخذت ١١٦
- للمسرف ثلاث علامات ... ٦٣٢، ٦٢١
- لم تكن ميتة يا أبا مريم ... ٦٠١
- لما دعوا أجيبوا ١٧٧، ١٧٨
- لو أن رجلاً أنفق ما في يده ... ٦٢٧
- لو تزوج امرأة على صداق وهو لا ينوي ... ٧٤
- لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ... ٢٨٣
- لولا من يبقى بعد غيبة قائماً ... ٥٣٣
- لولم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً ... ٥٣٤، ٥٣٥
- له سبع حقوق واجبات ... ٢٢٣
- ليس فيما أصلح البدن إسراف ... ٦٣٦
- ليس قوم فوضوا أمرهم إلى الله ... ٦٤١، ٦٥٤
- ليس كذلك، ولكنه يقرع بينهما ... ٦٤٥
- ليس كل من قال بولایتنا مؤمناً ... ٢٢٨
- لا بأس [في جواب السائل عن الوضوء] ٢٤٤
- لا بأس [في جواب السائل] ٦٩
- لا بأس بأكملها ما لم يتحرك أحد ... ٦٠٢
- لا بأس بذلك ٦٩
- لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم ... ٥٥٧
- لا بأس بذلك إذا رضي أبوها ... ٥٦٨
- لا بأس بصيد الطير إذا ملك جناحيه ١١٧
- لا بأس به ٦٩
- لا بأس، ما جعل عليكم في الدين ... ١٧٥
- لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة ٦٠٢
- لا بأس، ليس له إلا ما شرط ١٣١
- لا تاكل صيد شيء من هذه ... ٦٠٣
- لا تاكل منه؛ لأنك لا تدري أخذه ... ٦٠٧
- لا تثقن بأخيك كل الثقة ... ٢٣٠
- لا تستامر الجارية إذا كانت بين أبويها ... ٥٧٣
- لا تسرف، ما هذا السرف يا سعد ٦١٩
- لا تشتري شيئاً من مجازف ١٠٨
- لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور ... ٣٤٧
- لا تفعل إن هذا من التبذير ... ٦١٨
- لا تكليف إلا بعد البيان ٦٦١، ٣٦١، ٤١٧
- لا غلظ على مسلم في شيء ١٧٧
- لا ياخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ... ٥٥٩
- لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة ٦٠٤
- لا يحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته ٦٠٤
- لا يحل لأحد ان يتصرف في مال ... ٥٥٩
- لا يصلح لباس الحرير والديباج ... ٢٤٤
- لا يعبا بأهل الدين ممن لا عقل له ٥٢٠

- ليس هذا في القرآن، إلا أن تدركه... ٦٠٤
ليلة تسعة عشر من شهر رمضان... ٧٢٦
- «م»
ما اخذت الحباله فانقطع منه شيء... ٦٠١
ما اشرقت الشمس عليه فقد طهر ٢١٥
ما بين المكر وهين الإسراف والتفتير ٦١٨
ما حجب الله علمه عن العباد... ٣٦١
ما خالف اخبارهم فخذوه ٤٦٦
ما من قوم فوّضوا أمرهم... ٦٦٢، ٦٥٤، ٦٤٦
ما من نفقة أحب إلى الله عزّ وجلّ... ٦١٧
ما يراه ماء المطر فقد طهر ٢١٥
ما تقارع قوم فوّضوا أمرهم إلى الله ٦٤١، ٦٥٤
ما جاءكم عني يوافق كتاب الله... ٤٦٨
ما زالت الارض إلا ولله فيها الحجة... ٥٤٢
ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ٥١٩
ما كان من متاع النساء فهو للمرأة... ٧٣٨
مالا يدرك كله لا يترك كله ٢٦١
مرأيتك حتى يرفعوا أصواتهم بالتلبية... ٢٥
من أبكى وجبت له الجنة ٧٩٤
من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما... ٢٢٣، ٢٣٦
من أتى ذابدة فعظمه... ٣٢٠
من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله... ١٢٩
من اصاب مالاً أو بغيراً في فلاة... ١١٥
من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين... ٢٢٩
من أضرّ بشيء من طريق المسلمين... ٤٣
من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً... ٤٣
- من أعطى في غير حق فقد أسرف... ٦٢٩
من الإسراف في الحصاد والجذاذ... ٦٢٨
من أنفق شيئاً في غير طاعة الله... ٦٣٢
من بيده عقدة النكاح ٥٧٠
من حفظ على أمتي أربعين حديثاً... ٤٦٣
من حق المؤمن على المؤمن المودة له ٢٢٣
من زاد في صلاته فعليه الإعادة ٣٤٣
من سئل عن علم يعلمه فكتمه، ألجم... ٥٥٠
من شرط لامراته شرطاً فليف لها به... ١٣٠
من شك أو ظن فاقام على... ٤١٣، ٤١٧
من عامل الناس فلم يظلمهم... ٢٢٥
من عمي نفى الذكر واتبع الظن ٤١٣
من قال: سبحان الله؛ غرس الله له... ٤٢٨
من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا... ٥٣٣
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر... ١٣٢
من كفل لنا يتيماً قطعت عنه محبتنا... ٥٣٣
من وجد شيئاً فهو له، فليمتنع به... ١١٥
من وطأ في أول الحيض فليصدق... ٣١٠
منزلة الفقيه... كمنزلة الأنبياء... ٥٣٢
موسّع على شيعتنا أن ينفقوا... ١١٨
- «ن»
نزلت لما سأل رجل فلم يحضره... ٦٢٩
نعم [في جواب السائل] ٧٣٧
نعم [في جواب السائل] ٧٣٩
نعم ليس هذا من السرف... ٦٣٢
نعم، ولا يجوز أن يستخرجه أحد... ٦٥٠

وأي قضية أعدل من قضية نجال ... ٦٤٧، ٦٦٣
 وإياكم أن تشره نفسكم ... ٧٢
 وتعاطى مأنهيت عنه تغرياً ٨٧
 وجاز أمره إلا أن يكون سفيهاً ... ٥٢٤، ٥٦٢
 وجدت علم الناس كله في أربع ... ٥٥١
 وحق الناصح : أن تلين له جناحك ... ٢٢٦
 وذلك بأن مجار الأمور والأحكام ... ٥٣٤
 وسكت عن أشياء ٣٦٩
 وضع عن أممي ما لا يعلمون ٣٦١، ٤١٧
 وقال العالم (ع) : قيام رمضان بدعة ... ٧٢٧
 وقد امرني أبي ففعلت مثل هذا ... ٧٢٨
 وكان الهدي الذي جاء به ... ٢٨
 وكتب أبي في وصيته أن أكفنه ... ٧٢٧
 وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء ... ١٧٦
 وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح ... ١١٨
 وكل من والى آبائي ... ١١٨
 وكنت يوماً عند العالم (ع)، ورجل ... ٧٢٧
 ولّى الأمر من ليس أهله وخالف ... ١٤٤
 وليعد بما بقي من الزكاة على عياله ... ٦٢٩
 وليقبل الله تعالى من مؤمن عملاً ... ٢٢٤
 وما الكيمخت؟ ٦٠٢
 وماكان لنا فهو لشيعتنا ... ١١٨
 ويجب الإنفاق على الزوجة ٤٣٢

«هـ»

هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء ... ٤٦٤
 هذا الإقتار الذي ذكره الله في كتابه ٦٢٧، ٦٢٨

نهى (ص) عن بيع الطعام مجازفة ١٠٨
 نهى رسول الله (ص) عن بيع الغرر ٨٤،
 ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ١٢٥
 نهى (ع) عن بيع جبل الحبله ٨٩
 نهى (ص) عن بيع المنابذة والملازمة ... ٨٩

«و»

وإذا كانت قد تزوجت، لم يز وجهها ... ٥٧٣
 واروي ... لما ان مات ... ٧٢٧
 واروي ... اسقط عن المؤمن ... ٧٢٩
 واروي : فكر ساعة خير من عبادة سنة ... ٧٢٩
 واعجبه، ومالي لا أعجب من خطأ ... ٤١٣
 والثيب أمرها إليها ٥٧٤
 والدال على ذلك كله : أن يكون ساتراً ... ٢٢٦
 والله لحديث نصيبه من صادق في ... ٤٦٥
 والله ما كلف العباد إلا دون ما يطيقون ١٧٧
 والنكاح لا يحل إلا بالطلاق ٤٣١
 والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل ... ٨٢٠
 واليتيمة في حجر الرجل لا تزوج ... ٥٦٧
 وأما الثيب فإنها تستاذن ... ٥٧٣
 وأما الحوادث الواقعة ... ٤٤٢، ٥٣٢، ٦٥٧
 وأما صوم السفر والمرضى، فإن العامة ... ٧٢٨
 وأما عيون البشر فلا تلحقه ... ٧٢٩
 وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد ... ٥٦٢
 وإن أدركته حياً فذكّه وكفّه ٦٠٤
 وإنك قد قلت لنبيك (ص) فيما أخبرته ... ٥٥٤
 وإنني أروي عن أبي العالم في تقديم ... ٧٢٨

- ١٧٧ هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي
٧٤٣ هذه لقطة
٢٢٩ هل يعطف الغني على الفقير ...
١١٦ هو لمن اخذه حلال
١١٦ هو له [فيمن صاد ما هو مالك ...]
٥٧٤ هي املك بنفسها، تُولِّي امرها ...
٦١٨ هي قتل النفس التي حرم الله تعالى
- «ي»
٢٢٧ يا بني انظر خمسة فلا تصاحبهم ...
٢٢٩ يا جابر ايكثفي من انتحل التشيع ...
٥٥٤ يا غيلان ما اظن ابن هبيرة وضع ...
٥٧٣ يؤامرها فإن سككت فهو إقرارها ...
٤٧ يتقي الله ... ويعمل في ذلك بالمعروف ...
٣٠٩ يجزيك غسل ثوبك مرة
٣٣٠ يجزي غسل الجمعة عن الجنابة
٣٣٠ يجزي في الركوع سبحان الله مرة
٣٣٠ يجزيك كذا
٦٤٧ يجلس الإمام ويجلس عنده ناس ...
١٣٠ يجوز ذلك غير الميراث فإنها تورث ...
٥٤١ يرفع الله أنواماً ...
- ٧٤٣ يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها ...
٦٤٦ يسهم عليهما ثلاث مرات ولأء ...
٦٤٥ يسهم عليهما ثلاثاً ولأء ...
٨١٣ يصدق الله عز وجل ويصدق المؤمنين ...
١٧٦ يضع يده ويتوضأ، ثم يغتسل ...
١٧٦ يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ...
٢٨٨ يعني: إنا لم نقل بوصي محمد(ص) ...
٧٦١ يفرق بينهما
١٣٠ يفي بذلك إذا شرط لهم
١٣٠ يفي بذلك إذا شرط لهم إلا الميراث
١٣١ يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك
٦٤٦ يقرع الإمام أو المقرع ...
٦٤١ يقرع بين الشهود ...
٦٤٣ يقرع بينهم فأيهم قرع فعليه اليمين
٦٤٩ يقرع بينهم فمن اصابته القرعة أعتق
٦٤٩ يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه
٦٠٨ يقوم ما فيها ويؤكل ...
٢٢٧ ينبغي للمسلم أن يجتنب مؤاخاة ...
٥٥٢ ينظر إلى أفقهما ... بأحاديثنا ...
٥٣٤ ينظران إلى من كان منكم قد روى ...

فهرس أسماء الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام

آدم (ع) / ١١٧ .	٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ،
يوسف الصديق (ع) / ٧٠٩ ، ٧١٠ .	٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ،
داود النبي (ع) / ٦٤٣ .	٥٥٤ ، ٥٦١ ، ٥٦٤ ، ٥٩٠ ، ٦٠١ ،
موسى (ع) / ١٩٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ .	٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٩ ،
عيسى = عيسى بن مريم (ع) / ٥٣٢ .	٦٤٩ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٩١ ، ٦٩٦ ،
محمد خاتم الأنبياء = النبي ، نبينا ،	٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢٩ ،
رسول الله (ص) / ٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١٩ ، ٢٨ ،	٧٣٨ ، ٧٦٠ ، ٨٠٧ ، ٨١٣ ، ٨٣٣ .
٣٠ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٨ ، ٥٩ ،	أمير المؤمنين (ع) / ١٠ ، ١١ ، ٢٨ ، ٦٨ ،
٦٠ ، ٦٨ ، ٧٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ،	١١٦ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٧٨ ، ٢٢٧ ،
٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٨ ، ١١٧ ، ١٢٥ ،	٢٦١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٣١٩ ، ٤١٣ ،
١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ،	٤١٧ ، ٤٤٢ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ،
١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ،	٥٥٠ ، ٥٩٣ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦١٧ ،
٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٤٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ،	٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٨ ،
٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،	٦٩٦ ، ٧٢٠ ، ٧٢٧ ، ٧٣٠ ، ٧٣٤ ،
٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٣٨٠ ،	٧٣٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ،
٤٠٣ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨ ،	٧٦٣ ، ٨٢١ ، ٨٧٦ ، ٨٧٩ .
٤٤٣ ، ٤٤٨ ، ٤٥٨ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ ،	الزّهاء (ع) / ٢٦٩ .
٤٧١ ، ٥١٩ ، ٥٢٩ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ،	حسين بن علي (ع) / ٥٣٣ ، ٥٣٤ .

علي بن الحسين (ع) = سيد الساجدين ،
سيد العابدين / ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٧ ،
٤١٧ ، ٦١٨ ، ٦٢٦ ، ٦٥٣ .

الباقر = أبي جعفر = محمد بن علي (ع) /
٢٦ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ١٠٩ ، ١١٥ ،
١١٦ ، ١٣٠ ، ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٧٤ ،
١٧٦ ، ٢٢٩ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، ٣٤٣ ،
٤٢٨ ، ٤٦٨ ، ٥١٩ ، ٥٥٦ ، ٥٦٦ ،
٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٧٤ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ،
٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٨ ،
٦٥٠ ، ٧٢٧ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٨٢٣ .

جعفر الصادق = أبو عبد الله (ع) / ١٠ ، ٢٨ ،
٣٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ١٠٩ ،
١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٧٤ ،
١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٠٦ ،
٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،
٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ،
٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ،
٢٨٨ ، ٣٤٣ ، ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤٤١ ،
٤٤٣ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٦ ، ٥١٩ ،
٥٢٢ ، ٥٢٤ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ،
٥٤٢ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ،
٥٥٤ ، ٥٥٧ ، ٥٦٧ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ،
٥٧٨ ، ٦٠١ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٧ ،
٦٠٨ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٧ .

٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ،
٦٣٤ ، ٦٣٦ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ،
٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ،
٦٤٩ ، ٦٥١ ، ٧٢١ ، ٧٣٠ ، ٧٣٨ ،
٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٩٣ ، ٨١٢ ، ٨١٥ ،
٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٣٣ ، ٨٤٨ ، ٨٥٢ ،
٨٦٠ ، ٨٦٤ .

الصادقين (ع) / ٤٥٩ ، ٥٤١ .

أبو الحسن موسى بن جعفر = موسى بن جعفر
الكاظم (ع) / ١٣٠ ، ١٧٨ ، ٢٨٨ ،
٣٢٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٣ ، ٥٤٢ ، ٥٥١ ،
٥٥٦ ، ٦٤٠ .

أبو الحسن علي بن موسى الرضا (ع) / ٦٩ ،
١١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ، ٥٢٠ ، ٥٣٤ ،
٥٧٤ ، ٦١٨ ، ٦٢٨ ، ٦٤٦ ، ٧١٧ ،
٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٤ ،
٧٢٦ ، ٧٣١ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ .

الجواد (ع) / ١٠ ، ٤٦٨ ، ٧٢٢ .

علي بن محمد (ع) / ٥٣٣ .

أبو محمد الحسن بن علي العسكري (ع)
٤٧ ، ١١٧ ، ٤٥٢ ، ٥٩٣ .

صاحب الزمان = إمام الزمان (عج) ٣٩٤ ،
٤٢٠ ، ٤٤٢ ، ٤٦٥ ، ٥٥٩ ، ٨٦٥ ،
٨٨٩ .

فهرس الاعلام

ابن أبي يعفور [أبو محمد عبدالله بن أبي
يعفور العبدى] ٢٢٦، ٦١٧، ٦١٨،
٦٢٧، ٦٣١.

ابن إدريس [أبو عبدالله محمد بن أحمد،
٥٥٨-٥٩٨هـ.] ٧٠، ٨٤، ٩٠، ٢٥٥،
٣٧٤، ٥٥٣، ٦٥٣، ٦٧٤، ٦٧٧.

ابن أبي جمهور اللخسوى [ابن أبي جمهور
الإحسانى] ٧٨٦، ٧٨٨.

ابن أبي عمير [أبو أحمد محمد بن أبي عمير
الازدى] ١٣١، ٤٧٥، ٦٢٨، ٦٣١.

ابن بزيع [أبو جعفر محمد بن إسماعيل]
٥٥٦.

ابن بكير [أبو علي عبدالله بن بكير] ٤٥،
١١٦.

ابن جريح [عبد الملك بن عبدالعزيز] ٨.

ابن حزم [أبو محمد علي بن أحمد بن
سعيد بن حزم، ٣٨٤-٤٥٦هـ.] ٨٤.

ابن حمزة [محمد بن علي بن حمزة

«١»

أبان بن تغلب [بن رباح البكري] ٤٦٨،
٤٦٩.

أبان بن عثمان [البجلي] ٦٥٣.

إبراهيم بن أبي البلاد/ ٢٢٦.

إبراهيم بن سليمان بن عبدالله بن حيّان/
٧٢٢.

إبراهيم بن عمر [اليمني] ٦٤٩.

إبراهيم بن محرز [الجعفي أو الخشعمي]
١٥٠.

إبراهيم بن ميمون / ٥٧٣.

إبراهيم بن هاشم [أبو إسحاق القمي] ٨١٢.

إبراهيم النخعي [أبو عمّار] ٦٢٣، ٦٢٤.

ابن الأثير [مبارك بن محمد الجزري، ٥٤٤-

٦٠٦هـ.] ٢٤، ٤٣، ٦٨، ٨٦، ٨٨،

١٨٣، ١٨٤، ٥١٥، ٦٢٠.

ابن أبي ليلا [محمد بن عبدالرحمان،

القاضي، ١٧٢-٢٤٨هـ.] ٦٤٦.

ابن فهد [أبو العباس أحمد بن فهد الأسدي

الخلّي، م ٨٤١هـ. ٥٥٣، ٧٨٦.

ابن مسكان [أبو محمد عبدالله بن مسكان]

٤٦، ٦٤٧.

ابن مسكويه [أبو علي أحمد بن محمد بن

يعقوب بن مسكويه، م ٤٢١هـ. ٦٢١.

ابن ميثم ← كمال الدين بن ميثم.

ابن هبيرة [يزيد بن عمر بن هبيرة، ٨٧ -

١٣٢هـ] ٥٥٤.

ابن هشام [عبدالله بن يوسف بن أحمد بن

عبدالله بن هشام الحبلي، ٧٠٨ -

٧٦١هـ] ٢٦٣.

ابن يقطين [أبو الحسن علي بن يقطين

البغدادى، ١٢٤ - ١٨٢هـ] ٥٦٨.

أبو إسماعيل [راجع معجم رجال الحديث

٢٠: ٢١ - ٢٢٩].

أبو البختری [وهب بن وهب بن عبدالله بن

زعة] ٤٦٣، ٤٦٨، ٥٣١.

أبو بصير [يحيى بن القاسم أوليث بن

البختری] ٢٩، ١١٥، ١١٨، ١١٩،

١٧٥، ٢٢٨، ٥٦٣، ٦٠٣، ٦٠٥،

٦٠٧، ٦٤٣، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢.

ابوبكر = ابن أبي قحافة [م ١٣هـ] ٧٣٨.

أبو الجارود [زياد بن المنذر الهمداني، تنسب

إليه الجارودية] ٥١٩.

أبو جعفر الزيدي ← أحمد بن جعفر بن

الطوسي] ٥٧١.

ابن خاتون العاملي [محمد بن علي بن

خاتون] ٦١٩، ٦٢٦.

ابن داود [أبو محمد الحسن بن علي الحلّي،

٦٤٧ - ٧٤٠] ٤٢٤، ٦٤٦.

ابن رثاب [أبو الحسن علي بن رثاب الطحّان]

٥٥٦، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٨٠.

ابن زهرة [أبو الكارم حمزة بن علي بن

زهرة، م ٥٨٥هـ. ٣٧٤، ٥٧١، ٦٧٣،

٦٧٧، ٦٩٧.

ابن زيد [محمد بن زيد بن المهاجر، العامي]

٧، ٢٥.

ابن السكّيت [أبو يوسف يعقوب بن

إسحاق، ١٨٦ - ٢٤٤هـ] ٨٥.

ابن سنان ← عبدالله بن سنان.

ابن سيرين [أبو بكر محمد بن سيرين

البحري، م ١١٠هـ] ٦٥٣.

ابن شبّرة [أبو شبّرة عبدالله بن شبّرة،

القاضي، م ١٤٤هـ] ٦٤٦.

ابن شهر آشوب [محمد بن علي بن شهر

آشوب السروي، م ٥٨٨هـ] ٥٩٣.

ابن عباس [أبو العباس عبدالله بن عباس،

م ٦٨هـ. ٧، ٨، ٢٥، ٦٢٣، ٦٢٦،

٨٠٨.

ابن فضال [الحسن بن علي وابنه] ١٤٣،

٤٦٦.

- محمد بن زيد .
 أبو جعفر الطوسي [شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، ٣٨٥ - ٤٦٠ هـ] .
 ٩٠، ٩٤، ٩٨، ١٤١، ١٤٢، ٣٤٣، ٣٧٤، ٤٤٢، ٤٢٢، ٣٨٩، ٣٨٨، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٥٩، ٥٣٢، ٥٧١، ٦٤٠، ٦٥٢، ٦٩٣، ٦٩٧، ٧١٣، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٨٦٠، ٨٦٩ .
 أبو جهل [عمرو بن هشام بن المغيرة، قتل سنة ٢ هـ] . ٢٨٣، ٢٨٢ .
 أبو الحسن الأربلي [الشيخ علي بن عيسى بن فخر الدين الأربلي، م ٦٩٣ هـ] . ٧١٠ .
 أبو الحسن العاملي النجفي [أبو الحسن الشريف بن محمد طاهر بن عبد الحميد، م ١١٣٩ هـ] . ٦٨٩ .
 أبو الحسن علي بن عبيد الله [الشيخ منتجب الدين ٥٠٤ - ٥٨٥ هـ] . ٧٢٢ .
 أبو الحسين العلوي [محمد بن محمد بن يحيى النيشابوري] . ٧٣١ .
 أبو حنيفة [نعمان بن ثابت الكوفي، م ١٥٠ هـ] . ٩١، ٦٤٥ .
 أبو حمزة [ثابت بن دينار، الثمالي الأزدي، م ١٥٠ هـ] . ٦١٨، ٦٤٤ .
 أبو حمزة [سالم البطائني] . ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨ .
 أبو خديجة [سالم بن مكرم بن عبد الله،
- الجمال الكوفي] . ٥٣٣، ٥٤١، ٥٥٣ .
 أبو زيد [سعد بن أوس بن ثابت البصري، اللغوي، م ٢١٥ هـ] . ٨٦ .
 أبو الصلاح الحلبي [الشيخ تقي الدين ٣٧٤ - ٤٤٧ هـ] . ٩١، ٩٢، ٥٧١ .
 أبو العباس [فضل بن عبد الملك البقباق] . ١٣١، ٥٧٣، ٧٦١ .
 أبو عبيدة الخذاء [زياد بن عيسى الكوفي] . ٤٧، ٥٦٨، ٥٧٣، ٦٠٤ .
 أبو عقبة [عقبة بن خالد الأسدي] . ٥٥٤ .
 أبو الفتح الكراجكي [محمد بن علي بن عثمان، م ٤٤٩ هـ] . ٥٣٢، ٥٥٢، ٦٧١، ٧٠١ .
 أبو الفتوح الرازي [حسين بن علي بن محمد بن أحمد، الخزاعي النيشابوري] . ٥٧٨ .
 أبو لهب [عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم، م ٢ هـ] . ٢٨٢، ٢٨٣ .
 أبو المأمون الحارثي / ٢٢٣ .
 أبو محمد الواشلي [عبد الله بن سعيد] . ٧٣ .
 أبو هريرة [عبد الرحمان بن صخر الدوسي، م ٥٧ هـ] . ٣٥٦ .
 أبي بردة بن نيار [هاني بن نيار بن عمر بن عبيد] . ٣٢٨ .
 أبي صالح / ٨ .
 أبي مريم [عبد الغفار بن القاسم الأنصاري]

- ٥٥٤، ٦٠١، ٨٦١. البصري، ١٢٢-٢١٦هـ. [٨٦].
 أحمد بن إدريس [أبو علي الأشعري القمي،
 ٣٠٦هـ. [٤٦٨].
 أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد [بن
 علي بن الحسين (ع)] [٧٣١].
 الأزهرى [أبو منصور محمد بن أحمد،
 ٢٨٢-٣٧٠هـ. [٢٤، ٨٧].
 إسحاق بن عبد العزيز [أبو السفاج أو أبو
 يعقوب] [٦٣٣، ٦٣٦].
 إسحاق بن عمّار [أبو يعقوب السابطي
 الصيرفي] [٣٠، ١١٧، ١٣٠، ١٣٢،
 ١٣٤، ١٤٦، ٦٣٢، ٦٣٣، ٧١٩،
 ٧٤٣].
 إسحاق الفزاري [المرادي الكوفي] [٦٤٧].
 أسعد [أبو امامة بن زرارة الخزرجي] [٢٩١].
 إسماعيل بن جابر [الجعفي] [٧٢، ١١٦،
 ٥٣١].
 إسماعيل [بن الإمام الصادق (ع)،
 ١٤٣هـ. [٨١٢، ٨١٣].
 إسماعيل بن سعد [الأحرص الأشعري
 القمي] [٥٥٧، ٥٥٩].
 أسيد بن حُصَير [أبو يحيى بن سمالة بن
 يحيى] [٢٨٧، ٢٩١].
 أصبغ بن نباتة [التميمي الحنظلي] [٦٢١،
 ٦٤٤].
 الأصمعي [أبو سعيد عبد الملك بن قريب
 البصري، ١٢٢-٢١٦هـ. [٨٦].
 أم داود [فاطمة أم داود بن الحسن بن
 الحسين (ع)] [٢٦٨].
 أمير حسين = القاضي أمير حسين بن حيدر
 العاملي الكركي / ٧١٢، ٧١٨، ٧١٩،
 ٧٢٠، ٧٢١.
 أميرزا محمد [بن علي بن إبراهيم
 الأسترآبادي، ١٠٢٨هـ. [٧٢١،
 ٧٣١].
 «ب»
 البجلي [عبد الرحمن بن الحجاج الكوفي،
 بيّاع السابري] [٢٤٣].
 البدخشي [محمد بن الحسن] [٥٠].
 البنظطي [أحمد بن محمد بن أبي نصر،
 ٢٢١هـ. [٦٣، ٦٩، ١١٦، ١٧٦،
 ٥٧٤، ٥٧٥، ٦٢٨].
 البرقي = أحمد بن محمد بن خالد البرقي [م
 ٢٧٤ أو ٢٨٠هـ. [٥١٩].
 البصري [عبد الرحمن بن أبي عبد الله]
 [٦٤٣، ٧٣٤].
 البقباق ← أبو العباس.
 بكر بن عجلان [الصحيح : موسى بن بكر]
 [٦٢٩].
 بكير [أبو علي بن أعين بن سنسن،
 خوزارة] [٣٤٣].

١٨٢، ٢٤٣، ٢٦٣، ٦٢٠.

«ج»

چنگيز المغل [تيموچين بي سرکاي بهادرخان

المغل، ٥٥٠-٦٢٤هـ. [٢٨٢، ٢٨٣.

«ح»

الحاجبي [ابو عمر و عثمان بن عمر

الاسنائي، ٥٧٠-٦٤٦هـ. [٨٤.

حارث بن المغيرة [ابو علي الكوفي] ١١٨،

٢٢٨.

الحداء ← أبي عبيدة الحداء.

حريز [ابو محمد بن عبدالله السجستاني]

٦١٩، ٦٢٧، ٦٤٥، ٨١٢، ٨٢٠.

الحسن = حسن البصري [ابو سعيد بن يسار،

م ١١٠هـ. [٢٥.

حسن بن الجهم [ابو محمد] ٥٢٠.

حسين بن المختار [ابو عبدالله القلانسي]

٢٢٢، ٦٤٥.

الحضرمي [ابوبكر عبدالله بن محمد] ٦٠٣،

٦٠٤.

الخطيئة [ابو مليكة جرّوك بن اوس العبسي]

١٠، ٥.

حفص بن غياث [القاضي الكوفي،

م ١٩٤هـ. [٥٥٣، ٧٣٧، ٧٤٢، ٧٤٥.

الخليبي [محمد بن علي بن شعبة واخوه

بهاء الدين محمد العاملي [بن الحسين بن

عبدالصمد، ٩٥٣-١٠٣٠هـ. [٣٦٤،

٤٦١، ٧٢٠، ٧٢١.

البيضاوي [ابو سعيد عبدالله بن عمر بن

محمد بن علي، م ٦٨٥هـ. [٩، ٢٧،

٣٠، ٦٧، ٥١٥.

«ت»

تميم بن طرفة ٧٦٣.

«ث»

ثعلبة [ابو إسحاق النحوي] ٦٤٧.

«ج»

جابر [ابو عبدالله بن يزيد الجعفي،

م ١٢٨هـ. [١١٧، ٢٢٩.

جمال الدين بن طاووس [ابو الفضائل

أحمد بن موسى، م ٦٧٣هـ. [٨٦٠،

٨٨٢، ٨٦١.

جمال الدين الخوانساري [بن الآقا حسين،

م ١١٢٥هـ. [٣٢١، ٣٦٤.

جميل بن درّاج [ابو علي النخعي] ١٣٠،

١٣١، ٥٦٥، ٦٤١.

جميل بن صالح [الاسدي] ٧٤٣.

الجوهري [ابو نصر إسماعيل بن حمّاد،

م ٣٩٣هـ. [٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٨١،

عبيدالله [٤٤، ١٣٠، ٢٣٣، ٥٧٤،

٥٧٥، ٦٠٤، ٦٤٣، ٦٤٩، ٨١٥،

٨٢٠، ٨٢٢.

حمّاد [أبو محمد حمّاد بن عيسى الجُهني،

م ٢٠٩هـ. [٤٣، ٦٤٥، ٦٥٠، ٦٥٣.

حمّاد بن ميسر [؟] ١٠٩.

حمّاد اللحّام [بن واقد] ٦٢٧.

حمزة بن حمران [بن أعين الشيباني] ٢٤١،

٧٣٩.

حمزة بن طيار [الكوفي] ١٧٦.

حمزة الغنوي [بن عبدالله] ٤٥.

الحمصيّ ← سديد الدين محمود الحمصيّ.

«خ»

خارجة بن زيد [أبو زيد، م ١٠٠هـ. [٦٥٣.

خليل القزويني [بن الغازي القزويني،

١٠٠١ - ١٠٨٩هـ. [٣٦٤.

«د»

داود بن أبي يزيد العطار [الكوفي] ٦٤١.

داود الرقيّ [أبو سليمان بن كثير] ١١٨،

٦١٦، ٦٢٧، ٦٣٢.

داود بن الحصين [الأسدي الكوفي] ٥٥٢.

داود بن سرحان [العطار الكوفي] ٥٦٧،

٥٧٣، ٦٤٣.

الدليمي ← سلّار.

«ر»

الراغب [أبو القاسم حسين بن محمد بن

مفضل الإصفهاني] ١٠.

الربيع بن أنس [البكري البحري، ١٣٩هـ. [

٧.

الرسّي [السيد أبو الحسين محسن بن محمد

الحسيني] - ٦٧٣، ٦٧٩، ٦٨١، ٦٨٤.

رفاعة [بن موسى الأسدي النخّاس الكوفي]

٥٧٨.

«ز»

زرارة [بن أعين الشيباني، م ١٥٠هـ. [٤٥،

٤٦، ١٧٤، ٢٨٥، ٣٠٨، ٣٠٩،

٣٤٣، ٤٦٧، ٤٦٩، ٥٦٨، ٥٧١،

٥٧٤، ٥٧٥، ٦٠٣، ٦٠٧، ٧٩٣.

الزمخشري [أبو القاسم محمود بن عمر

الخوارزمي، ٤٦٧ - ٥٣٨هـ. [٦٢٢.

زيد بن أسلم [أبو عبدالله العدوي العمري،

١٣٦هـ. [٧.

«س»

السديّ [أبو محمد إسماعيل بن

عبد الرحمان، م ١٢٨هـ. [٧.

سديد الدين محمود الجمصيّ [بن علي بن

الحسن الرازي] ٦٧٤، ٦٧٧.

- السرّاد / ٧٣، ٧٤٣ .
- سعد بن معاذ [اللاوسي الخزرجي] ٢٩١، ٥٥٩ .
- سعد بن أبي وقاص [أبو إسحاق، م ٥٥٠هـ] ٦١٩ .
- سفيان بن السمط [البجلي الكوفي] ٢٨٢ .
- السكوني [إسماعيل بن أبي زياد الشعيري] ١١٦، ٢٢٩، ٥٣١، ٦٤٨، ٨٢٢ .
- سكين ← أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد .
- سلار الديلمي [أبو علي حمزة بن عبدالعزيز، م ٦٣٣هـ] ٩١، ٩٢، ٥٥٣، ٥٧١ .
- سليمان بن خالد [أبو الربيع] ٢٢٩، ٦٠٧، ٦٤٩، ٨٣٢ .
- سليمان بن صالح [الخصاص الكوفي] ٦٣٣ .
- سليمان الديلمي [أبو محمد] ٥١٩ .
- سماعة [أبو محمد بن مهران] ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٤٤، ٥٥٧، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٢٩، ٦٣٤، ٢٤٦، ٧٦٠، ٧٦١، ٨٢٣، ٨٢٠ .
- سمرة بن جندب [أبو سليمان الفزاري] ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠ .
- سيابة [بن أيوب] ٦٤٩ .
- «ش»
- الشافعي [أبو عبدالله محمد بن إدريس، ١٥٠-٢٠٤هـ] ٢٦، ٩١ .
- شاه طهماسب الصفوي [بن شاه إسماعيل، م ٩٨٤هـ] ٧٢٠ .
- شعيب العفّرقوفي [أبو يعقوب] ١٣٢، ٧٦١، ٧٦٢ .
- الشهيد = الشهيد الأول [أبو عبدالله محمد بن مكي، ٧٣٤-٧٨٦هـ] ٧٢، ٨٤، ٩١، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ١٣٧، ١٤١، ٢٠٠، ٥٢٧، ٥٣٩، ٦٥٢، ٦٥٩، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٩٣، ٦٩٩، ٧٢٣، ٧٤٨، ٧٨٣، ٧٨٥ .
- الشهيد الثاني [زين الدين بن علي، ٩١١-٩٦٥هـ] ٩٢، ١٣٦، ٧٨٧، ٨٠٥، ٨٠٨، ٨٥٩، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٨٣، ٨٨٩ .
- الشهيدان / ٢٦٧، ٥٥٢ .
- الشيخ ← أبو جعفر الطوسي
- الشيخ أبو القاسم ← المحقق الحلي .
- الشيخان الجليلان = الكليني والطوسي / ٣٤٣ .
- الشيخ الحر = محمد بن حسن الحر العاملي [١٠٣٣-١١٠٤هـ] ١١٨، ١٨٥، ١٨٨، ٥٥٣، ٦٥٩، ٧٢٤، ٧٢٦ .
- الشيخ الرئيس = ابن سينا [أبو علي حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨هـ] ٣٣٥ .
- الشيخ المفيد ← المفيد .

شيخنا البهائي ← بهاء الدين العاملي .
الشيخ علي ← المحقق الثاني .

٨٢١ ، ٧٩٢ .

الطيار [ظ : محمد بن عبدالله الكوفي]
٦٥٤ ، ٦٤١ .

«ص»

الصدوق [أبو جعفر محمد بن علي ،
م ٣٨١ هـ .] ٨٩ ، ٣٢٥ ، ٤٤٢ ، ٤٦٥ ،
٥٧١ ، ٦٤٠ ، ٦٩٠ ، ٦٩٦ ، ٧١٨ ،
٧١٩ ، ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٣١ ، ٨١٥ .

الصدوقين / ٦٨٩ ، ٧٢٣ .

صفوان [بن يحيى البجلي الكوفي يباع
السابري ، م ٢١٠ هـ .] ٦٩ .

«ع»

عائشة [زوجة رسول الله ، م ٥٨ هـ .] ٣٥٦ ،
٦٢٠ .

عاصم بن حميد [الحناط الكوفي] ٦٤٨ .
عامرين جذاعة [بن عبدالله الأزدي] ٦١٧ ،
٦٣١ .

عبّاس بن هلال [الشامي] ٦٤٦ .
عبد الأعلى مولى آل سام [الكوفي] ١٧٦ ،
٢٢٨ .

عبد الحميد [بن سالم ، العطار الكوفي]
٥٥٦ .

عبد العالي بن الشيخ علي الكركي [٩٢٦ -
٩٩٣ هـ .] ٧٢٠ .

عبد العزيز بن البرّاج [الطرابلسي ،
م ٤٨١ هـ .] ١٣٥ ، ٨١١ .
عبد الكريم بن أبي يعفور / ٨٢٣ .

عبد الله بن سليمان [ظ : العامري الكوفي]
٥٢٢ ، ٦٠١ ، ٦٠٣ .

عبد الله بن ستان [بن طريف الكوفي] ١١٥ ،
١١٩ ، ١٢٩ ، ٢٣٠ ، ٥٢٤ ، ٥٧٧ ،
٦١٨ ، ٦٢٨ ، ٦٣١ ، ٦٤٢ .

عبد الله العامري [بن سليمان الكوفي]

«ض»

الضحّاك [أبو القاسم الهلالي البلخي ،
م ١٠٢ هـ .] ٧ ، ٢٦ .

«ط»

الطبرسي [أبو علي فضل بن حسن ،
م ٥٤٨ هـ .] ٦ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٦٧ ، ٦٢١ ،
٧٠١ .

الطبرسي [أبو منصور أحمد بن أبي طالب]
١٧٨ ، ٢٨٦ ، ٤٤٢ ، ٥٣٢ ، ٦٩٣ .

الطريحي [فخر الدين بن محمد بن علي بن
أحمد بن طريح ، م ١٠٨٥ هـ .] ٨ ، ٦٨ ،
٨٤ ، ٢٤٣ ، ٦٢١ .

طلحة بن زيد [أبو الخزرج النهري] ٤٥ ،

٥٤٢. عبد الله بن عمر [أبو عبد الرحمان، م ٧٣هـ]. [٦١٩، ٦٢٣].
عبد الله بن نفيل [المنافق] ٨١٣.
عبد الملك بن عمرو الاحول [الكوفي] ٦٢٧.
عبيد بن زرارة [بن أعين الشيباني] ٢٠٦، ٦١٨، ٦٣١.
عطاء بن أبي رباح [٢٧-١١٥هـ]. ٢٦.
عقبة بن خالد [الاسدي الكوفي] ٤٥، ٤٧.
العلامة الحلبي [٦٤٨-٧٢٦هـ]. ٤٣، ٥٨، ٥٩، ٨٤، ٩٠، ٩٩، ١٠٨، ١١٠، ٢٤٢، ٢٧٩، ٢٨٧، ٤٤٣، ٤٦١، ٥١٤، ٥٢٣، ٥٥٣، ٥٧١، ٦٢٥، ٧٣١، ٧٨٥، ٨٠٥، ٨١٠، ٨٣٠، ٨٤٩، ٨٧٩، ٨٨٣.
العلامة المجلسي = محمد باقر المجلسي [الثاني، ١٠٢٨-١١١٠هـ]. [٧١٦، ٧٢١، ٧٢٤، ٧٢٥].
علي بن إبراهيم القمي / ١٠، ١٧٨، ١٨٣، ٢٨٦، ٢٨٨، ٦٢١، ٦٣١، ٧٣٨، ٨٢٩.
علي بن أبي حمزة [البطائني] ٥٣١، ٦٠٢.
علي بن أبي المجد الحلبي [صاحب «إشارة السبق»] ٧٠١.
علي بن بابويه [والد الصدوق، م ٣٢٩هـ].
٧١٩، ٧٢٣، ٧٢٦، ٧٣٠.
علي بن جعفر [بن محمد بن علي بن الحسين (ع)، م ٢١٠هـ]. [٦٩، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥].
علي بن عبد العالي الكركي [أبو الحسن علي بن الحسين] ٧٢٠.
علي بن عقبة [بن خالد الكوفي] ٢٢٨.
علي بن محمد [بن بندار، من مشايخ الكليني] ٦١٧، ٦٣١.
السيد علي الطباطبائي = بعض مشايخنا [١١٦١-١٢٣١هـ]. الشهورب «صاحب الرياض» ٨٣، ٨٤، ٢٣٣، ٣٣٩، ٣٧٩، ٧٢٥، ٧٨٦، ٧٩٥.
علم الهدى ← السيد المرتضى.
علم الهدى [ولد صاحب الرافي] ٧٦٧.
عمار أبي عاصم [البجلي] ٦١٨.
عمار بن مروان [الخزاز الكوفي] ١٣١.
عمار بن موسى [الساباطي الكوفي] ٢٣٣.
عمر [بن الخطاب] ٨٧، ٢٠٢، ٦٢٣.
عمر بن حفظة [أبو صخر العجلي الكوفي] ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥٢، ٦٩٠، ٨٢٨.
عمر بن عبد العزيز [بن مروان بن الحكم الامري، ٦٠-١٠١هـ]. ٦٥٣.
عمر بن يزيد [ظ: بياع الصابري] ١١٧، ٢٢٣.
العيّاشي [ابن نصر محمد بن مسعود بن

فخر المحققين [ولد العلامة، ٦٨٢ - ٧٧١ هـ].
٤٧، ٨٤، ٩١، ٧٣٠، ٨٤٦.

فضل بن شاذان [الأزدي النيشابوري] ٥٣٤،
٦٩٦.

الفضيل بن يسار [أبو القاسم النهدي] ١٧٥،
٢٢٨، ٦٤٦.

الفيروز آبادي [أبو طاهر محمد بن يعقوب،
صاحب «القاموس المحيط» ٧٢٩ -
٨١٦ هـ]. ٦٢٠.

«ق»

قاسم بن سليمان [الكوفي] ٨٦٠.
قاسم بن العلاء [من وكلاء الناحية وشيخ
الكليني] ٤٦٥.

قاضي أمير حسين ← أمير حسين بن حيدر
العالمي.

قاضي عبدالعزيز بن البراج ← عبدالعزيز بن
براج.

قاضي نور الله [بن السيد شريف الدين
الحسيني التستري، ٩٥٦ - ١٠١٩ هـ].
٨٤.

قتادة [أبو الخطاب بن دعامة السدوسي، م
٦٠ - ١١٧ هـ]. ٥٧٨، ٦٧٥.

القمي ← علي بن إبراهيم القمي.
قيس بن عاصم [أبو علي النقري] ٢٨٧،
٢٩١.

محمد بن عيَّاش، صاحب التفسير
١٧٨، ١٧٧.

العيص [بن القاسم، البجلي الكوفي]
٥٢٤، ٥٦٢، ٧٣٩.

«غ»

الغزالي [أبو حامد محمد بن محمد
الشافعي، ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ]. ٨٨٦.

غياث بن إبراهيم [أبو محمد التميمي
الأسدي] ٧٥٩، ٨٢١.

غيلان، قاضي ابن هبيرة [أبو عبدالله غيلان
بن جامع] ٥٥٤.

«ف»

الفاضل ← العلامة الحلبي.
الفاضلان [المحقق والعلامة] ٢٦٧.

الفاضل الكاشاني [محمد هادي بن
المرتضى بن محمد مؤمن صاحب «شرح
المفاتيح»] ١٨٤، ٦٢٦، ٧٢٥.

الفاضل اللاهيجي [عبدالرزاق بن علي بن
الحسين الجيلاني م ١٠٥١ هـ]. ٣٣٥.

الفاضل القداد [أبو عبدالله مقداد بن عبدالله
السيوري، م ٨٢٦ هـ]. ٨٤، ٧٨٦.

الفاضل الهندي [محمد بن حسن الإصفهاني،
١٠٦٢ - ١١٣٧ هـ]. ٥٢٥، ٥٢٧،

٥٧٠، ٥٧٨، ٥٧٩، ٧٢٤.

المجلسي الأول = محمد تقي المجلسي

[١٠٠٣-١٠٧٠ هـ] ٧١٧، ٧١٨،

٧٢١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٨٠٩.

المحدث الكاشاني [المولى محسن

الفيض، ١٠٠٧-١٠٩١ هـ]. ٢٨٥،

٥٣٤، ٧٦٧.

المحقق = جعفر بن الحسن الحلبي [٦٠٢-٦٧٦

هـ]. ٢٤٢، ٣٥٦، ٤٤٥، ٤٦١،

٥٧١، ٦٧٧، ٧٤١، ٨١١.

المحقق الأردبيلي [المولى أحمد، م ٩٩٣ هـ].

١١، ٧٧، ٣٣٦، ٥٥٩، ٦٢٣، ٦٣٥.

المحقق الثاني = الشيخ علي الكركي [٨٦٨-

٩٤٠ هـ]. ٧٨، ٩٢، ٩٤، ١٠٤،

٢٤٢، ٥١٥، ٥١٧، ٥٧٠، ٥٧٢،

٥٧٩، ٧٢٠، ٧٨٧، ٨٠٥، ٨١١.

المحقق الخوانساري [آقا حسين بن جمال

الدين. م ١٠٩٩ هـ]. ٢٦٦، ٢٦٧،

٢٩٣، ٢٩٨، ٣١٠.

المحقق الطوسي [الخواجة نصير الدين، ٥٩٧-

٦٧٢ هـ]. ٧٠٨.

محمد أمين الأسترآبادي [م ١٠٣٦ هـ.؟]

٢٨٥، ٦٩٠.

محمد باقر الخراساني [السبزواري،

م ١٠٩٠ هـ]. ٢٣١.

محمد باقر الداماد [الشهير بالميرداماد،

م ١٠٤١ هـ]. ٧٠٢.

«ك»

الكااهلي [أبو محمد عبدالله بن يحيى]

٦٠٣.

الكشّي [أبو عمرو محمد بن عمر بن

عبدالعزیز، صاحب الرجال] ٤٢٥،

٤٤٢، ٤٦٥، ٤٦٦.

كمال الدين بن ميثم البحريني [م ٦٧٩]

٧٠١، ٨٩٠.

كعب بن عجرة / ٢٠٢.

الكليني = [أبو جعفر محمد بن يعقوب،

م ٣٢٩ هـ]. ٣٤٣، ٦٩٠، ٨٨٩.

الكناسي [محمد] ٤٦٨، ٤٦٤.

الكناني [أبو الصباح] ٢٨، ٤٣، ٢٨٣.

الكندي [محمد بن سالم السجستاني] ٢٢٧.

«ل»

ليث المرادي [أبو بصير ليث بن البختري]

٢٤٢، ٦٠٤.

«م»

المأمون [العباسي، بن هارون الرشيد، ١٧٠

- ٢١٨ هـ]. ٦١٨، ٧٢٢.

المجاهد [أبو الحجاج بن جبیر المكي، م ١٠٣

هـ]. ٧، ٢٥، ٢٦، ٦٢٢، ٦٢٣،

٦٢٦.

الاعور، م ١٥٠هـ. [١٣١، ١٣٤،

٤٦٨، ٥٤١، ٥٦٦، ٥٧٣، ٦٤٥،

٦٤٦، ٦٤٨، ٨٣٣.

محمد بن ميسر [بن عبدالعزيز النخعي، يباع

الزطي] ١٧٦.

محمد بن هاشم [الطائي أو القرشي الكوفي]

٥٧٤.

محمد بن هارون الجلاب / ٢٣٠.

محمد بن يعقوب ← الكليني.

محمد تقي المجلسي ← المجلسي الأول.

السيد محمد مهدي بحر العلوم = السيد

الأستاذ، السيد السند، بعض سادة

مشايخنا [م]، ١٢١٢هـ. [١٨١، ١٩٥،

١٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤، ٥٩٣، ٦٨٤،

٧٠٠، ٧٠٢، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢،

٧٢٣، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٣٠، ٧٣١،

٧٩٥.

المرتضى = السيد المرتضى / ٨٤، ٩٠، ٣٧٤،

٣٨٣، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٢٣، ٤٤٤،

٤٤٥، ٤٤٧، ٤٦٠، ٤٦٢، ٦٧٢،

٦٧٣، ٦٧٦، ٦٧٩، ٦٨١، ٦٨٣،

٦٩٣، ٦٩٧، ٧١٣، ٧٧٧، ٨١١.

مروان بن مسلم [الكوفي] ١٤٤.

مسعدة بن صدقة [العيسي البصري] ٦١٧،

٦٢٩، ٦٣١، ٧٣٨، ٧٤٢، ٧٤٥،

٨١٤، ٨٢١، ٨٢٣.

محمد باقر المجلسي ← العلامة المجلسي.

محمد بن إدريس ← ابن إدريس الحلبي.

محمد بن الحسن الإصفهاني ← الفاضل

الهندي.

محمد بن حسن بن علي بن شعبة [الحراني

صاحب كتاب تحف العقول،

م ٣٣٣هـ. [٥٣٤.

محمد بن الحسين [أبو جعفر الزيات،

م ٢٦٢هـ. [٤٧.

محمد بن الحكيم [الخثعمي] ٢٦١.

محمد بن الريان [الاشعري القمي] ١١٧.

محمد بن زيد الشهيد / ٧٣١.

محمد بن سكين [محمد بن سكين بن عمارة

النخعي الجمال] ٧٢١، ٧٢٢.

محمد بن عثمان العمري [وكيل صاحب

الزمان (ع)، م ٣٠٤ أو ٣٠٥هـ. [٤٤٢،

٤٦٩.

محمد بن علي ← الصدوق.

محمد بن عيسى [أبو جعفر البغدادي] ٦٥٠.

محمد بن قيس [ظ: أبو عبدالله البجلي

الكوفي، م ١٥١هـ. [١٤٤، ١٥٠، ٥٤٧،

٦٠٧.

محمد بن محمد [ص: محمد بن مسلم

كمافي المصادر] ٥٧٤.

محمد بن مروان [الكلبي] ٦٤٩.

محمد بن مسلم [بن رباح الثقفي، الطحان

منصور بن حازم [أبو أيوب البجلي الكوفي]
٥٧٣، ٨٢١.

منصور بن يونس [بُزْج الكوفي] ١٣٠،
١٣٢.

مؤمن الطاق [أبو جعفر محمد بن علي بن
النعمان] ٦٩٦.

ميثم [بن يحيى التمار، م ٦٠هـ.] ٥٥٤.
ميسر [بن عبد العزيز النخعي المدائني، يباع
الزطي] ٢٢٨.

«ن»

النجاشي [أحمد بن علي بن أحمد، صاحب
الرجال، ٣٧٢ - ٤٥٠هـ.] ٤٤٥،
٧٢١، ٧٣١، ٧٦٠، ٨٨٥.

النجاشي [ملك الحبشة في عصر
النبي (ص)] ٨٩٠.

النضربن سويد [الصيرفي الكوفي] ٦٠٢.
النميري [موسى بن أكيّل] ٥٥٢.

«و»

الوشاء [أبو محمد الحسن بن علي بن زياد]
٦٠٣.

«هـ»

هارون بن حمزة الغنوي [الصيرفي الكوفي]
٤٥.

مسلم بن أبي حية / ٤٦٦.

المشايع الثلاثة [الصدوق والكليني
والطوسي] ٧٨.

مصعب [بن عمير بن هاشم، قتل يوم أحد]
٢٩١.

مطرّف [بن طريف الكوفي، م ١٤١هـ.]
٨٧.

معاذ [بن جبل الانصاري الخزرجي،
م ١٨هـ.] ٦٢٩.

معاذ الهراء [بن مسلم، النحوي الانصاري]
٤٦٤.

معاذ بن كثير [الكساني الكوفي، يباع
الاكيسة] ١١٨.

معاوية بن أبي سفيان [م ٦٠هـ.] ٥١٩.

معاوية بن عمار [أبو القاسم الدهني البجلي
م ١٥٧هـ.] ٣٠، ٦٤٩.

معلّى بن خنيس [البزّاز الكوفي] ٤٣، ٦٩،
١٧٦، ٢٢٣، ٤٦٤.

مفضل بن عمر [الجعفي الكوفي] ٢٢٨.

المفيد = الشيخ المفيد [٣٣٦ - ٤١٣هـ.]
٤٥٩، ٥٧١، ٥٩٣، ٥٩٤، ٦٧١،
٦٩٧، ٧٢٣.

مقداد ← الفاضل المقداد.

مقسّم [بن بجيرة] ٢٥، ٨٠٨.

المنذري [أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي
الشافعي، ٥٨١ - ٦٥٦هـ.] ٨٤٩.

الهروي [أبو عبيد أحمد بن محمد الغاشاني،
م ٤٠١ هـ. [٥١٤ .

هشام [بن الحكم البغدادي، م ١٥٩ هـ. ؟]
٤٦٨ .

هشام بن سالم [الجواليقي] ١٣٢ ، ١٧٧ ،
٥٦٢ ، ٧٢٠ ، ٨٢٣ .

هشام المثنى [هشام بن المثنى الحنّاط] ٦٢٨ .
همّذان بن الغلّوج بن سام بن نوح / ٨٨٧ .

«ي»

يحيى بن الحسن الحسيني [يتنهي نسبه إلى
علي بن الحسين (ع)] ٧٣١ .

يحيى بن سعيد [الحليّ، ٦٠١ - ٦٩٠ هـ.]
٥٧١ .

يحيى بن عقيل / ٧٣ .

يزيد بن عبد الملك [النوفلي] ٤٦٣ ، ٤٦٨ .

يزيد الكناسي [أبو خالد الكوفي] ٥٧٤ .

يعقوب [والد الكليني] ٨٨٨ .

يماني [أبو إسحاق إبراهيم بن عمر اليماني]
٢٢٣ .

يوسف البحراني = بعض المحدثين من
التأخرين = بعض مشايخ والدي .

[المحدث، م ١١٠٧ - ١١٨٦ هـ.] ٢٧٩ ،
٢٨٥ ، ٤٢٣ ، ٤٢٧ ، ٥٩٤ ، ٧٢٥ .

يوسف بن عمارة / ٦١٨ .

يونس [بن عبد الرحمان] ١١٨ ، ٢٣٤ ،
٦٥٠ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ،

٨١٥ ، ٨٢١ .

يونس بن يعقوب [الجلّاب البجليّ] ٦٩ ،
٧٣٨ ، ٧٤٢ ، ٧٤٤ ، ٧٢١ .

فهرس الكتب الواردة في المتن

أوائل المقالات / ٦٧١ .	«ف»
آيات الأحكام / ١١ ، ٧٧ ، ٦٢٣ .	الإجازات / ٧٢٠ ، ٧٢١ .
الإيضاح = «إيضاح الفوائد» / ٩١ .	الاحتجاج / ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٢٨٦ ، ٤٤٢ ، ٥٣٢ ، ٥٤٢ ، ٦٩٤ ، ٧٣٨ .
إيضاح الاشتباه / ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٤ ، ٨٦٦ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ .	إحقاق الحق / ٨٤ ، ٥٥٠ .
	إحياء العلوم / ٨٨٦ .
	أدب الدنيا والدين / ٦٢١ .
	أدب الكاتب / ٨٩١ .
	الأربعين / ٣٦٤ ، ٨٩٢ .
	إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان / ٥٦٩ ، ٥٧٢ ، ٧٨٥ .
	أساس الأحكام / ٣٥٥ ، ٣٧٧ ، ٣٩٨ ، ٤٣٩ ، ٤٧٢ ، ٧٩٣ .
«ب»	الاستبصار / ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٨ .
بحار الأنوار / ٦١١ ، ٧١٧ ، ٧١٨ .	الإكمال / ٨٤٩ .
	الأمالي / ٥٤١ .
«ت»	أمل الآمل / ٧٢٢ ، ٧٢٥ .
تبصرة المتعلمين / ٥٦٩ .	الانتصار / ٨٤ ، ٩٠ ، ٣٥٦ ، ٦٩٨ .

- التبيان في تفسير القرآن / ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٨ .
- تجريد الاعتقاد / ٧٠٨ .
- تحرير الاحكام / ٥٨ ، ٥٩ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧٢ ، ٨٣٠ ، ٥٧٨ .
- تحف العقول / ٥٣٤ ، ٥٥٩ ، ٥٦٣ .
- تذكرة الأصول / ٦٧١ .
- تذكرة الفقهاء / ٤٣ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ٣٥٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧٢ ، ٦٢٥ .
- التعليق العراقي / ٦٧٤ .
- تعليقة منهج المقال / ٨٠٨ .
- تفسير الإمام / ٤٦٦ ، ٥٣٣ ، ٥٣٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠٣ .
- تفسير البيضاوي / ٩ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٦٧ ، ٥١٥ .
- تفسير الصافي / ١٠ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٨ ، ٥٥٠ ، ٦١٨ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٣٢ .
- تفسير العياشي / ١٧٧ ، ١٧٨ .
- تفسير القمي / ١٠ ، ٢٨ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٢٨٨ ، ٢٨١ ، ٦٣١ ، ٧٣٨ .
- تقريب التهذيب / ٨٤٦ ، ٨٥٠ ، ٨٥٦ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٩٠ .
- تقريب المعارف / ٦٧٥ ، ٦٧٧ .
- تلخيص المراد / ٥٦٩ .
- التنقيح الرائع / ٨٤ ، ٩٢ ، ٥٢٣ ، ٧٨٦ ، ٧٨٨ .
- توحيد الصدوق / ١٧٧ .
- التهذيب / ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٨١٥ ، ٨٢٠ ، ٨٢٢ .
- «ث»
- ثواب الاعمال / ٤٢٨ .
- «ج»
- الجامع / ٤٦٥
- جامع الاخبار / ٥٣٢ .
- جامع الأصول / ٨٥٨ ، ٨٦٤ ، ٨٧١ ، ٨٩٠ ، ٨٧٣ .
- الجامع للشرائع / ٥٧٠ .
- جامع المقاصد / ٧٨٧ ، ٧٨٨ .
- الجعفرية / ٨١٢ .
- «ح»
- حاشية الإرشاد / ٧٨ .
- حاشية المدارك / ٥٠٤ .
- الحدائق الناضرة / ٢٨٥ ، ٤٢٧ ، ٥٦٦ ، ٧٢٥ ، ٥٦٩ .

الذكرى / ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٩٣، ٧٨٥ .

«ر»

رجال ابن داود / ٨٤٤، ٨٤٧، ٨٤٨،

٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٥، ٨٦٠، ٨٦٢،

٨٦٣، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨،

٨٦٩، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٨٠، ٨٨٣،

٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩١، ٨٩٣ .

رجال الشيخ / ٨٦٩ .

رجال ابن طاووس / ٨٨٨ .

رجال الشيخ / ٨٦٩ .

رسالة الاجتهاد والاختار / ٤٦٢ .

رسالة الذهبية / ٧٢٢ .

رسالة العزّة / ٦٩٨

رسالة علي بن بابويه / ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٣،

٧٢٦، ٧٣٠ .

رسالة نفي وجوب الجمعة / ٧٢٠ .

الرعاية / ٧٩٣ .

الروضة البهيّة / ٣٢١، ٥١٤، ٥١٧،

٥٢٦، ٥٧٨ .

روضة الكافي / ٧٢ .

روضة المتقين / ٧١٨ .

روض الجنان / ٧٨٧، ٨٠٥ .

رياض المسائل في شرح المختصر النافع /

٧٢٥ .

حواشي شرح العضدي / ٣٦٤ .

حواشي منهج المقال / ٨٥٤، ٨٦٧،

٨٩٢ .

«خ»

الخصال / ١٧٧ .

الخلاصة / ٧٣١، ٨٤٢، ٨٤٤، ٨٤٦،

٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣،

٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٩، ٨٦٠،

٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥،

٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٧١، ٨٧٢،

٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧،

٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨٢، ٨٨٤،

٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٢ .

الخلاص / ٩٠، ٥٢٣، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٨،

٦٥٢، ٦٩٣، ٦٩٧، ٦٩٨ .

«د»

الدروس الشرعية / ٩٢، ١٣٧، ٨٣٠ .

دعائم الإسلام / ٣٢٨ .

دفع المناوات عن التفضيل والمساواة /

٧٢٠ .

«ذ»

ذخيرة المعاد / ٢٧٩، ٧٩٧ .

الذريعة / ٣٧٤، ٣٨٩، ٦٧٢، ٨١١ .

٢٤٢ ، ٢٥٦ ، ٥٧٨ ، ٥١٧ ، ٥٦٩ ،

٥٧٢ ، ٧٨٧ ، ٨٠٥ ، ٥٧٨ ، ٥٢٥ ،

٧٢٤ .

شرح المفاتيح / ٨٤ ، ٢٤١ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ،

٦٠٠ ، ٦٢٦ ، ٧٢٦ ، ٧٣٧ .

شرح مختصر النافع / ١٤١ ، ٥١٤ ، ٥٢٦ ،

٧٢٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٨ .

شرح النافع / ١٤١ ، ٥٦٦ .

شرح نهج البلاغة / ٨٧٢ ، ٨٩٠ .

شرح الوافية / ٦٩٠ .

الشفاء / ٣٣٥ .

الشوارق / ٣٣٥ .

«ص»

الصابي ← تفسير الصافي .

الصالح في اللغة / ١١ ، ٢٤ ، ٤٨ ، ٨٤ ،

١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٤٣ ، ٣٢٨ ، ٥١٥ ،

٦٢٠ ، ٨١٦ ، ٨٤٢ ، ٨٤٥ ، ٨٨٩ ،

٨٩٢ .

«ط»

طبّ الرضا / ٧٢٢ .

«ع»

العدة / ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ ، ٤٦٣ ،

٦٧٣ ، ٦٨١ ، ٦٩٣ .

«س»

السرائر / ٧٠ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ١٣٦ ، ٢٥٥ ،

٣٢٨ ، ٦٥٣ ، ٦٧٤ ، ٦٩٨ .

«ش»

شرائع الإسلام / ٥٢٣ ، ٥٥٣ ، ٥٦٩ ،

٥٧٨ ، ٥٧١ .

شرائع علي بن بابويه / ٧٢٣ ، ٧٢٦ .

شرح ابن ميثم ← «شرح نهج البلاغة»

شرح الاثنى عشرية / ٧٨٧ ، ٧٨٨ .

شرح الاربعين / ٦١٩ ، ٦٢٦ .

شرح الارشاد = «غاية المراد» / ٨٣ ، ٩١ ،

٩٥ ، ٩٨ .

شرح الارشاد [للأردبيلي] / ٥٥٩ .

شرح الالفية / ٧٨٧ ، ٧٨٨ .

شرح تجريد الأصول / ١٠٣ ، ٢٤٨ ، ٣١٣ ،

٣٥٥ ، ٣٧٧ ، ٣٩٨ ، ٤٣٩ ، ٦٨٠ ،

٧٩٣ .

شرح الجعفرية / ٧٨٦ ، ٧٨٨ .

شرح الدراية / ٨٠٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٣ ، ٨٨٣ .

شرح الدروس / ٢٩٣ ، ٣١٠ .

شرح الروضة البهية / ٣٢١ .

شرح الفقيه ← «روضة المتقين»

شرح الفقيه ← «اللوامع»

شرح القواعد / ٨٤ ، ٥٧٨ ، ٩٢ ، ١٠٤ ،

١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٤٣ ، ٣٢٨ ،

٥١٥ ، ٦٢٠ ، ٨١٦ ، ٨٤٤ ، ٨٤٦ ،

٨٦٥ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩٢ .

قرب الإسناد / ١٧٤ ، ١٧٧ .

القواعد / ٧٢ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ،

١٤١ ، ٢٠٠ ، ٢٣٧ ، ٥٣٩ ، ٦٥٢ ،

٦٥٩ ، ٧٨٣ ، ٥٧٢ ، ٥٧٨ ، ٨٣٠ .

«ك»

الكافي / ٢٨ ، ٣٠ ، ٧٢ ، ١٧٧ ، ٢٨٥ ،

٣١٩ ، ٥٤١ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٧٣ ،

٦١٩ ، ٦٤١ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ،

٦٤٦ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٨١٢ ،

٨١٥ ، ٨٢٠ ، ٨٢٢ .

الكافي في الفقه / ٦٧٥ .

الكشاف / ٥ ، ١١ ، ٦٢٢ .

كشف اللثام / ٧٢٤ .

كفاية الأحكام / ٧٨ ، ١٣٦ ، ٢٣١ ، ٥٢٤ ،

٥٢٧ ، ٥٥٣ ، ٥٦٩ ، ٥٧٨ ، ٦٢٥ ،

٧٤١ .

كمال الدين / ٤٤٢ ، ٥٣٢ ، ٥٤٢ ، ٦٩٧ .

كنز العرفان / ٥٦٩ ، ٥٧٨ .

«ل»

اللمعة / ٥٦٩ .

لوائح الأحكام / ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٧٢٥ .

عرض المجالس / ٨١٥ ، ٨٢٠ .

علل الشرايع / ٥٥٥ .

عوالي اللالكلي / ٢٦١ ، ٥٤١ ، ٥٥٢ .

عيون أخبار الرضا(ع) / ٦١٨ .

«غ»

الغنية / ١٣٦ ، ٥٧٠ ، ٦٧٣ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ .

الغنية / ٤٤٢ ، ٤٦٦ ، ٦٧٣ ، ٦٧٦ ، ٦٨٠ ،

٦٨١ .

«ف»

الفصول المختارة / ٦٩٦ ، ٦٩٧ .

الفصول المهمة / ١١٨ ، ١١٩ ، ١٨٥ ،

١٨٨ ، ٦٥٩ .

فقه الرضا(ع) / ٥٣٢ ، ٥٥٨ ، ٦٥١ ،

٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٨٢٣ ، ٧٢٦ .

فقه القرآن / ٥٧٨ ، ٦٧٥ .

الفقيه ← من لا يحضره الفقيه .

الفوائد الأصولية / ١٨٨ ، ٣٠٤ .

الفوائد الجديدة / ٧٥١ .

الفوائد الغروية / ٤٤٤ ، ٦٩٠ .

الفوائد المدنية / ٢٨٥ ، ٦٩٠ .

الفهرست / ٧٢٢ ، ٨٦٠ .

«ق»

القاموس المحيط / ١١ ، ٢٣ ، ٨٦ ، ١٢٨ ،

- اللوامع شرح الفقيه / ٧١٩ .
لؤلؤة البحرين / ٨٧٢ .
- المسائل الطرابلسيات / ٨٣٥ .
المسائل المصرية / ٦٩٧ .
المسائل الموصليات / ٤٤٤ ، ٦٧٢ ، ٦٧٦ .
المسائل الناصريات / ٦٩٨ .
مستند الشيعة / ٣١١ ، ٥٨١ .
مصباح الشريعة / ٨٢٨ .
مصباح المنير / ٤٨ ، ٨٨٦ .
معارج الأصول / ٤٤٥ ، ٦٧٧ ، ٨١١ .
معالم الدين / ٦٧٧ .
معالم العلماء / ٥٩٣ .
معاني الاخبار / ٨٩ .
المعتبر / ٢٤٢ ، ٣٥٦ .
معتمد الشيعة / ٢٩٩ ، ٧٢٥ .
مفاتيح الشرائع / ٥٦٩ .
مفتاح الاحكام / ٣٥٥ ، ٣٧٧ ، ٣٩٨ ،
٤٣٩ ، ٧٩٣ .
المفردات / ١٠ .
المقاصد العلية / ٧٨٧ .
المقالات / ٦٧١ .
المقنعة / ٧٢٣ .
مناهج الاحكام / ٢٤٨ ، ٢٧٦ ، ٣١٣ ،
٣٥٥ ، ٣٧٧ ، ٣٩٨ ، ٤٣٩ ، ٥٤٤ ،
٥٤٥ ، ٦٨٠ ، ٦٨٦ ، ٧٩٣ ، ٨٠٣ ،
٨١٢ .
المنتهى / ٢٤٢ ، ٢٧٩ ، ٧٨٥ ، ٧٨٨ .
من لا يحضره الفقيه / ٦٩ ، ٣٢٥ ، ٥٧١ ،
٧١٩ .
لؤلؤة البحرين / ٨٧٢ .
«م»
المبسوط / ٣٥٦ .
المجالس / ٨١٦ .
مجمع البحرين / ٨ ، ٦٨ ، ٨٤ ، ٨٨ ،
١٠٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ،
٢٤٣ ، ٣٢٨ ، ٦٢١ ، ٦٣٢ ، ٨١٦ ،
٨٥٩ .
مجمع البيان / ٦ / ٢٥ ، ٦٧ ، ٥٣٢ ،
٥٧٨ ، ٦٢١ ، ٦٣٥ .
المحاسن / ٤٦٥ ، ٥١٩ .
المحيط / ٨١٦ .
المختصر / ٨٤ ، ٦٧١ .
مختصر النافع / ٧٢٥ ، ٥٢٤ ، ٥٢٦ ،
٥٥٣ ، ٥٦٩ .
المختلف / ٨٠٥ .
مدارك الاحكام / ٢٤١ ، ٢٦٦ ، ٣٢٧ ،
٣٣٠ ، ٥٠٤ ، ٥٦٦ ، ٧٨٦ ، ٧٩١ .
مسالك الافهام / ٩٢ ، ١٣٦ ، ١٥٧ ، ٥١٤ ،
٥٦٦ ، ٥٧٢ ، ٥٧٨ ، ٦٢٦ ، ٨١٧ .
المسالك الجامعية / ٧٨٦ .
المسائل التبانيات / ٤٤٥ ، ٤٦٠ ، ٦٧٢ .
المسائل الحلييات / ٦٧٢ .
المسائل الرسية / ٦٧٢ ، ٦٧٦ .

- الطبرسية / ٧٢٠ .
- نكت الإرشاد / ٥٢٧ ، ٥٧٢ .
- النهاية / ٢٤ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٤١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٥١٤ ، ٥٧٠ ، ٦٢٠ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .
- نهج البلاغة / ٤١٣ ، ٤١٧ .
- نهج الحق / ٨٤ .
- «و»
- الوافي / ٢٢٦ ، ٢٣٤ ، ٢٨٥ ، ٥٣٤ ، ٦٢٥ ، ٧٦٧ ، ٨١٢ .
- الوافية / ٨١٢ .
- الوسائل / ٧٣٧ .
- الوسيط [رجال] / ٨١٠ .
- ٥٧٣ ، ٦٢٦ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٣٠ ، ٨١٥ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ .
- منهج المقال / ٨٠٨ ، ٨١٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٨ ، ٨٥١ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٧ ، ٨٧٢ ، ٨٧٧ .
- لمنية = «منية المريد» / ٥٣٢ .
- المهذب البارع / ٥٥٣ ، ٧٨٦ ، ٧٨٨ .
- «ن»
- النافع ← مختصر النافع .
- نزهة القلوب / ٦٢٦ .
- النفحات القدسية في اجوبة المسائل

فهرس المصادر

«١»

- ١- «اتّحاف السادة المتقين». أبو الفيض السيّد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، الشهير بالمرتضى (١١٤٥ - ١٢٠٥). ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالفكر.
□ «الإثنا عشرية». الشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١). نجف، ١٣٤٤، الحجرية.
□ «الإجازة الكبيرة». السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي (١٣١٥ - ١٤١١ هـ). قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤.
٢- «الاحتجاج». أبو منصور، أحمد بن علي بن أبي طالب، الطبرسي (م القرن السادس). تحقيق السيّد محمد باقر الخراسان. مجلّدان، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، ١٣٨٦ هـ.
٣- «إحقاق الحق». السيّد نورالله الحسيني المرعشي التستري، الشهيد القاضي (٩٥٦ - ١٠١٩). الطبعة الحجرية.
□ «احكام الخلل». الشيخ الاعظم الانصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الانصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الثوية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.
□ «الأربعون حديثاً». قائد الثورة الاسلامية في ايران / الامام روح الله الخميني. تهران، ١٣٦٥. مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه).
٤- «الأربعين». بهاء الدين محمد العاملي، الشيخ البهائي (٩٥٣ - ١٠٣١). تبريز، مكتبة الصابري، ١٣٣٧ هـ / ١٣٧٨ هـ.

٥- «إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨-٧٢٦). تحقيق فارس الحسون. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

٦- «الاستبصار». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، ٤ مجلدات، النجف الأشرف، ١٣٧٥هـ.

٧- «إشارة السبق». علاء الدين أبو الحسن علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي (م القرن السادس). ضمن «الجوامع الفقهية». قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

□ «الأعلام». خير الدين الزركلي (١٣١٠-١٣٩٦هـ). الطبعة السادسة، ٨ مجلدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.

٨- «إعلام الوري». أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، الطبرسي (٥٤٨م). تحقيق علي أكبر الغفاري. بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩هـ.

□ «اعيان الشيعة». السيد محسن بن عبد الكريم الأمين الحسيني العاملي (١٢٨٤-١٣٧١هـ). تحقيق السيد حسن الأمين، الطبعة الخامسة، ١٠ مجلدات + الفهرس، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ.

٩- «الأم». محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤). تصحيح محمد زهري النجار. ٨ مجلدات، بيروت، دار المعرفة.

١٠- «أمالي الصدوق». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تقديم الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١١- «أمالي الطوسي». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، مجلدان، بغداد، المكتبة الأهلية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢- «الأمان من أخطاء الأسفار و الأزمان». جمال العارفين رضي الدين السيد علي بن موسى بن طاووس (٥٨٩-٦٦٤). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

١٣- «أملُ الأمل». محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤). تحقيق السيد أحمد الحسيني، مجلدان، بغداد، مكتبة الاندلس.

١٤- «الانتصار». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦).
تقديم السيّد محمد رضا الخرسان، إعداد السيّد محمد مهدي الخرسان والسيّد كاظم حكيم زاده.
النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٥- «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد
الشيرازي القاضي البيضاوي (٦٨٥). ٤ مجلّدات، بيروت، مؤسّسة الشّعبان.
١٦- «أنيس المجتهدين». المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (م ١٢٠٩). مخطوطة مكتبة
آية الله المرعشي، المرقّمة ٤٢١٦.
□ «أنيس الموحّدين». المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني (١٢٠٩). في سنة
١٣٢٥.

١٧- «إيضاح الاشتباه». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي (٦٤٨-
٧٢٦). تحقيق محمد الحسّون. قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
١٨- «إيضاح الفوائد». محمد بن الحسين بن يوسف بن المطهر الحلّي، فخر المحققين (٦٨٢-
٧٧١). تحقيق عدّة من العلماء. ٤ مجلّدات، الطبعة الأولى، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧هـ.

«ب»

١٩- «بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمّة الأطهار». محمد باقر بن محمد تقي،
العلامة المجلسي (١٠٣٧-١١١٠). الطبعة الثانية، ١١٠ مجلّد، بيروت، دار إحياء التراث
العربي، ١٤٠٣/ ١٩٨٣م.
٢٠- «بدائع الصنائع». علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاشاني الحنفي (م ٥٨٧). الطبعة
الثانية، ٧ مجلّدات، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٤.

«ت»

٢١- «تاريخ بغداد». الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الطيب البغدادي (م ٤٦٣). ١٩ مجلّدًا،
بيروت، دار الكتب العلمية.
□ «تاريخ سياسي و دبلوماسي إيران» دكتور علي أكبر بينا. تهران، انتشارات دانشگاه،
١٣٤٢.

□ «تاريخ كاشان». عبدالرحيم كلانتر ضرابي (سهيل كاشاني). الطبعة الثالثة، تهران، ١٣٥٦هـ. ش.

٢٢ - «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق السيد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي. مجمع الذخائر الإسلامية.

٢٣ - «التبيان في تفسير القرآن». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي. ١٠ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٤ - «تجريد الأصول». المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (م ١٢٠٩). طهران، الطبعة الحجرية.

٢٥ - «تحرير الأحكام». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). الطبعة الثانية، جزءان في مجلد واحد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

٢٦ - «تحف العقول». أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (م القرن الرابع). تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ ش / ١٤٠٤هـ.

٢٧ - «تذكرة الفقهاء». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). مجلدان، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٨.

□ «التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي». ٦ مجلدات، نشر مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٨ - «ترجمه أربعين شيخ بهائي». شمس الدين محمد بن علي العاملي خاتون آبادي (حوالي ١٠٦٨). تصحيح حسين أستاذ ولي. الطبعة الأولى، انتشارات حكمت، ١٤١٠هـ.

٢٩ - «تعليقة خلاصة الأقوال». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٨١١٥.

٣٠ - «تعليقة منهج المقال». الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الاسترآبادي (١٠٢٨). المطبوع مع «منهج المقال». الطبعة الحجرية.

٣١ - «تفسير الإمام». المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام. تحقيق

- مدرسة الإمام المهدي . الطبعة الأولى ، قم ، ١٤٠٩ .
- «تفسير البيضاوي» = «أنوار التنزيل و أسرار التأويل» .
- «تفسير روح المعاني» = «روح المعاني» .
- «تفسير الصافي» = «الصافي» .
- ٣٢- «تفسير العياشي» . أبو نصر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي ، العياشي (م القرن الرابع) . تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي . مجلّدان ، قم ، المطبعة العلمية .
- «تفسير القرطبي» = «الجامع لأحكام القرآن» .
- ٣٣- «تفسير القمي» . أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (م القرن الثالث أو القرن الرابع) . تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري . مجلّدان . قم ، دارالكتاب [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف ، ١٣٨٧] .
- «تفسير الكشاف» = «الكشاف» .
- «تفسير مجمع البيان» = «مجمع البيان» .
- ٣٤- «تفسير المراغي» . أحمد مصطفى المراغي (م ١٣٦٤) . الطبعة الثالثة ، ٣٠ مجلّدأ ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨٥ .
- ٣٥- «تقريب التهذيب» . أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢) . تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف . الطبعة الثانية ، مجلّدان ، بيروت ، دارالمعرفة ، ١٣٩٥ .
- ٣٦- «تقريب المعارف» . نجم الدين عبيد الله بن عبد الله بن محمد الحلبي ، أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤-٤٤٧) . تحقيق رضا الأستاذي . ١٤٠٤هـ .
- ٣٧- «الكلمة لوفيات النقلة» . أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري . تحقيق بشّار عوّاد معروف . ٤ مجلّدات ، بيروت ، موسّسة الرسالة ، ١٤٠١هـ .
- ٣٨- «تلخيص الشافي» . أبو جعفر محمد بن الحسن ، الشيخ الطوسي (٣٨٥-٣٦٠) . تحقيق السيّد حسين بحر العلوم . الطبعة الثانية ، ٤ مجلّدات ، قم ، دارالكتب الإسلامية .
- ٣٩- «تلخيص المرام» . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر ، العلامة الحلّي (٦٤٨-٧٢٦) . مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي ، المرقّمة ٧٢٦ .
- ٤٠- «تلخيص المقال» . الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الاسترآبادي (١٠٢٨) . مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي ، المرقّمة ١٢٠ .

- ٤١ - «تمهيد القواعد». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥). المطبوع مع «الذكرى»، ١٢٧٢.
- ٤٢ - «التنقيح الرائع لمختصر الشرائع». جمال الدين المقداد بن عبدالله السُّوري الحلبي، الفاضل المقداد (م ٨٢٦). تحقيق السيّد عبداللطيف الحسيني الكوهكمري. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.
- ٤٣ - «تنقيح المقال في أحوال الرجال». الشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (م ١٢٩٠ - ١٣٥١). ٣ مجلدات، النجف الأشرف، مكتبة المرتضوية، ١٣٥٢.
- ٤٤ - «التوحيد». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري والسيّد هاشم الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٤٥ - «توضيح الاشتباه». محمد بن علي بن محمد رضا السروي. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٤٦١٠.
- ٤٦ - «تهذيب الأحكام». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان. ١٠ مجلدات، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١ هـ.

«ث»

- ٤٧ - «ثواب الأعمال». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩١ هـ.

«ج»

- ٤٨ - «الجامع لأحكام القرآن». أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م ٦٧١). تحقيق أحمد عبدالعليم البردوني. ٢٠ مجلدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٤٩ - «جامع الأخبار». تاج الدين محمد بن محمد الشعيري (م القرن الرابع). النجف الأشرف، مكتبة الحيدرية.
- ٥٠ - «جامع الأصول». مجد الدين أبوالسعادات المبارك بن محمد، ابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦). مجلدان، بيروت، دار الفكر.

□ «جامع السعادات». المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١٩٠٩هـ)، نجف، ١٣٨٣هـ.

٥١- «جامع الشتات». الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١-١٢٣١). الطبعة الحجرية، ١٣٢٤.

٥٢- «الجامع للشرائع». أبو ذكريا نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي (٦٠١-٦٩٠). إعداد عدة من الفضلاء، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، المطبعة العلمية، ١٤٠٥.

٥٣- «الجامع الصغير». جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩-٩١١). الطبعة الأولى، جزءان في مجلد واحد، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥٤- «جامع المقاصد في شرح القواعد». علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨-٩٤٠). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٣ مجلدًا، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨-١٤١١.

٥٥- «جواهر الفقه». القاضي عبدالعزيز بن البرآج الطرابلسي (٤٠٠-٤٨١). ضمن «الجوامع الفقهية». مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤.

٥٦- «جواهر الكلام». الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (١٢٠٢/١٢٠٠-١٢٦٦). تحقيق الشيخ عباس القوجاني. الطبعة السابعة، ٤٣ مجلدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.

□ «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام». للشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) الطبعة السابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

«ح»

□ «الحاشية على استصحاب القوانين». الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري. المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الثورية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

٥٧- «حاشية الكركي على الإرشاد». علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨-٩٤٠). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٧٩.

- ٥٨- «حاشية المعالم» . المولى محمد صالح بن محمد السروي المازندراني (١٠٨١ أو ١٠٨٦) . المطبوع في حاشية «معالم الأصول» . الطبعة الحجرية .
- ٥٩- «حاشية منهج المقال» . الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الاسترآبادي (١٠٢٨م) . مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي ، المرقمة ٧٤٤٣ .
- ٦٠- «حبل المتين» . بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠) . قم ، مكتبة بصيرتي .
- ٦١- «الحدائق الناضرة» . الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦) . الطبعة الأولى ، ٢٣ مجلدًا ، النجف الأشرف و قم ، دار الكتب الإسلامية و مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٣٧٦ ش / ١٤٠٩ هـ .

«خ»

- «الخزائن» . المولى احمد بن محمد مهدي بن ابي ذرّ النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥ هـ) . تحقيق حسن حسن زاده الآملي وعلي أكبر الغفاري . [الطبعة الأولى] ، طهران ، ١٣٨٠ .
- ٦٢- «الخصال» . أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، الشيخ الصدوق (م ٣٨١) . قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ / ١٣٦٢ هـ ش .
- ٦٣- «خلاصة الأقوال في معرفة الرجال» . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر ، العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦) . إعداد السيّد محمد صادق بحر العلوم . قم ، منشورات الرضي ، ١٤٠٢ [بالأوفست عن طبعته الثانية ، النجف الأشرف ، المطبعة الحيدرية ، ١٣٨١ / ١٩٦١ م] .
- ٦٤- «الخلافا» . أبو جعفر محمد بن الحسن ، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) . ٣ أجزاء في مجلّد واحد ، مكتب الكتب المتنوعة ، ١٣٧٠ هـ .

«د»

- ٦٥- «الدروس الشرعية» . شمس الدين محمد بن مكّي العاملي ، الشهيد الاول (م ٧٨٦) . قم ، انتشارات صادقي ، ١٣٩٨ [بالأوفست عن طبعته الحجرية] .
- ٦٦- «دعائم الإسلام» . القاضي نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي (م ٣٦٣) . تحقيق آصف على أصغر فيض ، مجلّدان . قم ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعة القاهرة، دارالعارف . ١٣٨٣/ ١٩٦٣م].
٦٧- «ديوان الخطيئة». أبو مليكة الخطيئة العبسي (٥١م) تحقيق عيسى سابا . بيروت،
دار صادر، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.

«ذ»

٦٨- «ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد». المولى محمد باقر السبزواري (١٠١٧ - ١٠٩٠).
قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته السابقة].
٦٩- «الذريعة إلى أصول الشريعة». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف
المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦). تحقيق أبو القاسم جرجي، الطبعة الثانية، مجلدان، طهران، جامعة
طهران، ١٣٦٣ هـ. ش.
□ «الذريعة إلى تصانيف الشيعة». الشيخ آقابزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩ هـ). الطبعة
الثالثة، ٢٥ جزءاً في ٢٨ مجلداً، بيروت، دارالاضواء، ١٤٠٣ هـ.
٧٠- «ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة». شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد
الأول (٧٨٦ م). قم، بصيرتي، حوالي ١٤٠٠ [بالأوفست عن طبعته الحجرية، حوالي ١٢٧٢].

«ر»

٧١- «رجال ابن داود». حسن بن علي بن داود الحلبي (٦٤٧ - بعد ٧٠٧). تحقيق السيّد
محمد صادق آل بخر العلوم. قم، منشورات الرضي.
٧٢- «رجال النجاشي». أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن عباس النجاشي (٣٧٢ -
٤٥٠). تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني. الطبعة الأولى، قم، مؤسسه النشر الإسلامي،
١٤٠٧ هـ.
□ «رجال السيّد بحر العلوم» = «الفوائد الرجالية».
□ «الرجال الوسيط» = «تلخيص المقال».
٧٣- «الرسالة الجعفرية». علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨ -
٩٤٠). تحقيق الشيخ محمد الحسّون. الطبعة الأولى. مجلدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي،
١٤٠٩ هـ.

- ٧٤- «رسالة الخوانساري» = «رسالة في تحقيق فقه الرضا». السيد الميرزا محمد هاشم الموسوي الخوانساري (١٣١٨م). الطبعة الحجرية.
- ٧٥- «رسالة صلاة الجمعة». علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨-٩٤٠). ضمن «رسائل الكركي». تحقيق الشيخ محمد الحسّون. الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩هـ.
- ٧٦- «الرسالة العزنية». أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي، المحقق الحلّي (٦٠٢-٦٧٦). ضمن «الرسائل التسع». تحقيق رضا الأستاذي. الطبعة الأولى، ١٤١٣.
- ٧٧- «رسالة في الإجماع». المولى محمد باقر بن محمد آكل، الوحيد البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦). ضمن «رسائل البهبهاني». مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٤٥٨.
- ٧٨- «رسائل الشريف المرتضى». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦). إعداد السيد مهدي الرجائي. [الطبعة الأولى]، ٤ مجلدات، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
- ٧٩- «الرعاية في علم الدراية». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥). إعداد عبدالحسين محمد علي بقال. الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨هـ.
- ٨٠- «روح المعاني». أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي (م ١٢٧٠). ٣٠ جزءاً في ١٥ مجلداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٨١- «روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات». السيد محمد باقر الموسوي الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦-١٣١٣). إعداد أسد الله إسماعيليان. ٨ مجلدات، قم، إسماعيليان، ١٣٩٠.
- «الروضة البهية في الإجازات الشفيعية». السيد محمد شفيع بن السيد علي أكبر الحسيني الموسوي الجابلق (١٢٨٠هـ). طهران، ١٢٨٠، سنكي جيبى.
- ٨٢- «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥). مجلدان، طهران، المكتبة الإسلامية.
- ٨٣- «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥). إعداد السيد محمد كلانتر. ١٠ مجلدات، بيروت، دار إحياء

- التراث العربي . [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف ، جامعة النجف الدينية] .
- ٨٤- «رَوْضُ الْجَنَانِ فِي شَرْحِ إِرْشَادِ الْأَذْهَانِ» . زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، الشهيد الثاني (٩١١- ٩٦٥) . قم ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث . [بالأوفست عن طبعته الحجرية ، طهران ، ١٣٠٧] .
- ٨٥- «رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل» . السيّد علي الطباطبائي (١١٦١- ١٢٣١) . مجلّدان ، قم ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ١٤٠٤هـ . [بالأوفست عن طبعته السابقة] .
- «ريحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب» . الميرزا محمد علي بن محمد طاهر المدرّس التبريزي (١٣٧٣هـ) . الطبعة الثالثة ٨ مجلّدات ، تبريز ، مكتبة خيام .

«ز»

- ٨٦- «زبدة البيان» . أحمد بن محمد الأردبيلي ، المقدس الأردبيلي (٩٩٣م) . تحقيق محمد باقر البهبودي . طهران ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية .
- «زندگانی و شخصیت شیخ انصاری» . مرتضى الأنصاري ، اتحاد ، ١٣٨٠ .

«س»

- ٨٧- «السرائر» . أبو عبدالله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي (٥٤٣- ٥٩٨) إعداد مؤسّسة النشر الإسلامي . الطبعة الثانية ، ٣ مجلّدات ، قم ، مؤسّسة النشر الإسلامي ، ١٤١٠هـ .
- ٨٨- «السلافة البهية في الترجمة الميثمية» . الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني الماحوزي (١١٢١م) . ضمن «الكشكول» له . ٣ مجلّدات ، كربلا ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات الحديثة .
- ٨٩- «سنن ابن ماجه» . أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٩- ٢٧٣) . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . مجلّدان ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٣٩٥/١٩٧٥م .
- ٩٠- «سنن أبي داود» . أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢- ٢٧٥) . تحقيق عزت عبيد الدعابس وعادل السيد . ٥ مجلّدات ، سوريا ، حمص ، دار الحديث ، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م .

- ٩١- «سنن البيهقي». أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤-٤٥٨).
١٠ مجلدات، بيروت، دار المعرفة.
- ٩٢- «سنن الترمذي». أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩-٢٧٩). تحقيق
عبد الوهاب عبد اللطيف و عبد الرحمن محمد عثمان. ٥ مجلدات، المدينة المنورة، المكتبة
السلفية، ١٣٨٤ / ١٩٦٤ م.
- ٩٣- «سنن الدار قطني». علي بن عمر الدار قطني (٣٠٦-٣٨٥). تحقيق السيّد عبد الله
هاشم يماني المدني. ٤ أجزاء في مجلدين، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦ / ١٩٨٦ م.
- ٩٤- «سنن الدارمي». أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (١٨١-
٢٥٥)، مجلدان، القاهرة، دار الفكر ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م.
- «السنن الكبرى» = «سنن البيهقي».
- ٩٥- «سنن النسائي». أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣).
الطبعة الأولى، ٨ أجزاء في ٤ مجلدات، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ / ١٩٣٠ م.

«ش»

- ٩٦- «شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام». أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن
بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢-٦٧٦). إعداد عبد الحسين محمد علي البقال. ٤ مجلدات،
بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٩ هـ [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب].
- «شرح الاثنى عشرية» = «النور القمرية».
- ٩٧- «شرح أصول الكافي». المولى محمد صالح بن المولى محمد السروي المازندراني
(م ١٠٨١ أو ١٠٨٦). تحقيق علي أكبر الغفاري. الطبعة الأولى، ١٢ جزء في ٦ مجلدات،
طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ هـ.
- «شرح البدخشي» = «مناهج العقول».
- ٩٨- «شرح الروضة البهية». الآقا جمال الدين محمد بن الآقا حسين بن جمال الدين
الخوانساري (م ١١٢٥). الطبعة الحجرية، ١٢٧٢.
- ٩٩- «شرح الفقيه». محمد تقي المجلسي (١٠٠٣-١٠٧٠). الطبعة الحجرية، ٤ مجلدات
[شرح باللغة الفارسية على الفقيه].

- ١٠٠- «الشرح الكبير». أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (٥٩٧-٦٨٢). المطبوع مع «المغني» لعبد الله بن أحمد بن قدامة، ١٢ مجلداً، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ١٠١- «شرح مفاتيح الشرائع». محمد هادي بن المرتضى، الفاضل الكاشاني. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٥٥٠٤.
- ١٠٢- «شرح نهج البلاغة». كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (م ٦٧٩). تحقيق عدة من الفضلاء. الطبعة الأولى، ٥ مجلدات، مؤسسة النصر.
- ١٠٣- «شرح نهج البلاغة». الشيخ محمد عبده (١٢٣٥-١٢٩٣). ٤ أجزاء في مجلد واحد، بيروت، مؤسسة الأعلمي.
- ١٠٤- «شرح الوافية». السيد صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي الغروي (حوالي ١١٦٠). مخطوطة مكتبة مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، المرقمة ١١٧٣.
- ١٠٥- «الشفاء». ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨). تحقيق الأب قناتي وسعيد زايد [القاهرة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م]. قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.
- ١٠٦- «شوارق الإلهام». المولى عبدالرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القمي (١٠٥١م). الطبعة الحجرية.
- ١٠٧- «الشهاب في الحكم والآداب». يحيى بن الحسين بن عشرة البحراني (م ٩٣٣). الطبعة الحجرية، ١٣٢٢.

«ص»

- ١٠٨- «الصابي». محمد بن مرتضى، المولى محسن، الفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١). تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى، ٥ مجلدات، مشهد، دار المرتضى.
- ١٠٩- «الصحيح». إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣). تحقيق أحمد عبدالغفور عطار. ٥ مجلدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ١١٠- «صحيح البخاري». أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، البخاري (١٩٤-٢٥٦). تقديم أحمد محمد شاكر. ٩ أجزاء في ٣ مجلدات، بيروت، دار الجليل.
- ١١١- «صحيح مسلم». أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١).

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . الطبعة الثانية، ٥ مجلدات، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ .

«ط»

□ «طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال» . علي أصغر بن السيد محمد شفيع الجالقي البروجردي (١٣١٣ هـ) . إعداد السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٠ .

«ع»

١١٢ - «عدة الأصول» . أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) . تحقيق محمد مهدي نجف . الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

١١٣ - «علل الشرائع» . أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (٣٠٤ - ٣٨١) . تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم . جزءان في مجلد واحد، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ / ١٩٦٦ م .

١١٤ - «عناوين الأصول» . السيد عبدالفتاح بن علي المراغي (قبل ١٢٧٤) . الطبعة الحجرية، تبريز، ١٢٧٤ .

□ «عناوين الأصول» . مير عبدالفتاح بن علي المراغي (١٢٥٠ هـ) . طبع ١٢٩٧ هـ .

١١٥ - «عوالي اللالكلي» . محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، ابن أبي جمهور (م القرن العاشر) . تحقيق مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ .

□ «عوائد الأيام من مهمات ادلة الأحكام» . المولى احمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥ هـ) . مكتبة بصيرتي، ١٤٠٥ . [بالأوفست عن طبعة ١٣٢١] .

١١٦ - «عيون اخبار الرضا (ع)» . أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١) . تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي . الطبعة الثانية، جزءان في مجلد واحد، قم، رضا المشهدي، مطبعة الطوسي، ١٣٦٣ هـ ش .

١١٧ - «عيون الحقائق الناطرة» . الشيخ حسين آل عصفور (م ١٢١٦) . الطبعة الأولى، قم،

مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

«غ»

- ١١٨- «غاية المراد». شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الأول (م ٧٨٦). الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧١.
- ١١٩- «غريب الحديث». أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي (١٥٤/١٥٧ - ٢٢٤). ٤ مجلدات، حيدرآباد هند، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- ١٢٠- «غنائم الأيام». الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١ - ١٢٣١). الطبعة الحجرية.
- ١٢١- «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع». السيد حمزة بن علي ابن زهرة الحسيني، ابن زهرة (٥١١ - ٥٨٥). ضمن «الجوامع الفقهية». قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].
- ١٢٢- «الغيبة». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). قم، مكتبة بصيرتي، ١٤٠٥هـ.

«ف»

- ١٢٣- «الفروق». شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي، القرافي (م ٦٨٦). ٤ أجزاء في ٣ مجلدات، بيروت، دار المعرفة.
- ١٢٤- «فصل القضاء». السيد حسن الصدر العاملي الكاظمي (م ١٣٥٤). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ١٢٥- «الفصول الغروية». الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الإصفهاني الحائري (م ١٢٥٠). قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- ١٢٦- «الفصول المختارة». أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣). الطبعة الرابعة، قم، مكتبة الداوري، ١٣٩٦هـ.
- ١٢٧- «الفصول المهمة». محمد بن الحسن الحر العاملي، شيخ المحدثين (١٠٣٣ - ١١٠٤). النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٨هـ.

١٢٨ - «فقه الرضا». المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، مشهد المقدس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦.

١٢٩ - «فقه القرآن». قطب الدين أبوالحسن سعيد بن هبة الله الراوندي (م ٥٧٣). تحقيق السيد أحمد الحسيني. الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥.

١٣٠ - «فوائد الأصول». السيد محمد مهدي الطباطبائي، العلامة بحر العلوم (١١٥٥ - ١٢١٢). تحقيق محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم. الطبعة الحجرية.

١٣١ - «الفوائد الجديدة». المولى محمد باقر بن محمد آكل، الوحيد البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦). المطبوع مع «الفوائد العتيقة» في آخر «الفصول». الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٠.

١٣٢ - «الفوائد الرجالية». السيد محمد مهدي الطباطبائي، العلامة بحر العلوم (١١٥٥ - ١٢١٢). تحقيق محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨٥.

□ «الفوائد الرضوية». الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ هـ). طهران، كتابفروشي مركزي، ١٣٢٧.

١٣٣ - «الفوائد الغروية». أبوالحسن الشريف بن محمد العاملي (م ١١٣٨). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٧٠٠٤.

١٣٤ - «الفوائد المدنية». محمد أمين بن محمد شريف الاسترآبادي (م ١٠٣٣). الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٢١.

١٣٥ - «الفهرست» = «فهرست أسماء علماء الشيعة و مصنفيهم». منتجب الدين أبوالحسن علي بن عبيد الله بن بابويه القمي الرازي (٥٠٤ - بعد ٦٠٠). تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠٤.

□ «فهرست کتابهای چاپی عربی» («فهرس كتب العربية المطبوعة»). خانابا مشار. الطبعة الأولى، طهران، أنجمن كتاب، ١٣٤٤ هـ ش.

□ «فهرس مخطوطات مكتبة آية الله گلپایگانی». الشيخ رضا الأستاذي والسيد أحمد الحسيني. [الطبعة الأولى]، صدر منه ٣ مجلدات حتى الآن، قم، ١٣٥٧.

«ق»

- «قاموس الرجال». للعلامة المحقق الشيخ محمد تقي التستري (م ١٤١٦هـ). ١١ مجلدًا، مركز نشر الكتاب، طهران، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ. المطبعة العلمية قم.
- ١٣٦ - «القاموس المحيط». الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (م ٨١٦هـ). ٤ مجلدات، بيروت، دار الجليل، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.
- ١٣٧ - «قرب الإسناد». أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي (م بعد ٣٠٤). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣هـ.
- «قرة العيون في معنى الوجود والماهية». المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١٢٠٩)، مشهد، دانشگاه فردوسی، ١٣٩٨هـ ش.
- «قصص العلماء». ميرزا محمد تنكابني (١٢٣٠ - ١٣٠٢هـ). طهران، ١٣٠٤هـ.
- ١٣٨ - «قواعد الأحكام». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). جزءان في مجلد واحد، قم، الرضي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].
- ١٣٩ - «القواعد والفوائد». شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الأول (م ٧٨٦). تحقيق السيد عبدالهادي الحكيم. الطبعة الثانية، مجلدان، قم، مكتبة المفيد [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٨٠م].
- ١٤٠ - «قوانين الأصول». الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١ - ١٢٣١). الطبعة الحجرية، مجلدان.

«ك»

- ١٤١ - «الكافي». أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩). تحقيق علي أكبر الغفاري. الطبعة الرابعة، ٨ مجلدات، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١هـ.
- ١٤٢ - «الكافي في الفقه». تقي الدين بن نجم، أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧). تحقيق رضا الأستاذي. إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤٠٣.

□ «كتاب الخمس». الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

□ «كتاب الزكاة» الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ ١٤١٥، الطبعة الأولى.

□ «الكرام البررة» (من «طبقات أعلام الشيعة»). الشيخ آقا بزرك الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). تحقيق علي نقي المنزوي. [الطبعة الأولى]، طهران؛ جامعة طهران، ١٣٦٢هـ ش.

١٤٣ - «الكشاف». أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٦٦هـ.

□ «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون». مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة وبكاتب جلبي (١٠١٧ - ١٠٦٧). مجلّدان، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠ / ١٩٩٠ م.

١٤٤ - «كشف الغطاء». الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي الحلبي (١٢٢٨م). الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٧.

١٤٥ - «كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع». أسد الله بن إسماعيل التستري، المحقق الكاظمي (١٢٣٧). قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣١٧].

١٤٦ - «كشف اللثام». بهاء الدين محمد بن حسن الإصفهاني، الفاضل الهندي (١٠٦٢ - ١١٣٥ / ١١٣٧). مجلّدان، طهران، فراهاني، ١٣٩١هـ.

١٤٧ - «كفاية الأحكام». محمد مؤمن الشريف الخراساني، المحقق السبزواري (١٠١٧ - ١٠٩٠). الطبعة الحجرية.

١٤٨ - «كمال الدين وتمام النعمة». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري، جزءان في مجلّد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

١٤٩ - «كنز العرفان وفقه القرآن». جمال الدين أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري، الفاضل المقداد (م ٨٢٦). تحقيق الشيخ محمد باقر شريف زاده و محمد باقر البهبودي. جزءان في مجلّد واحد، طهران، مكتبة المرتضوية، ١٣٤٣ ش / ١٣٨٤ م.

«ل»

- «باب الألقاب في القاب الاطياب». المولى حبيب الله الشريف الكاشاني (١٣٤٠هـ). طهران، مكتبة بوذرجمهري، ١٣٧٨.
- ١٥٠ - «اللباب في شرح الكتاب». عبدالغني الغنيمي الدمشقي، الميداني الحنفي (م القرن الثالث عشر). بيروت، دارالكتاب العربي.
- ١٥١ - «لسان العرب». جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ - ٧١١). ١٥ مجلدًا قم، نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦].
- ١٥٢ - «اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية». شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الاول (٧٨٦م). تحقيق مؤسسة فقه الشيعة. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١٠ / ١٩٩٠ م.
- ١٥٣ - «لوامع الاحكام». محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (م ١٢٠٩). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٧١٤٤.
- «لوامع صاحبقراني» = «شرح الفقيه».

«م»

- ١٥٤ - «المبسوط». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦١). الطبعة الثانية، ٨ مجلدات، طهران، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧.
- «مجلة تراثنا». مجلة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث في قم.
- «مثنوي طاقديس». المولى أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥هـ)، مؤسسة انتشارات اميركبير، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.
- ١٥٥ - «مجمع البحرين». الشيخ فخر الدين الطريحي (٩٧٢ - ١٠٨٧). تحقيق السيد أحمد الحسيني. ٦ مجلدات. طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٥.
- ١٥٦ - «مجمع البيان». أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨). تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ١٠ أجزاء في ٥ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي،

١٣٧٩هـ / ١٣٣٩ش.

١٥٧ - «مجمع الفائدة والبرهان». أحمد بن محمد، المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣). تحقيق عدة من العلماء. الطبعة الأولى، صدر منه ١١ مجلداً حتى الآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ - ١٤١٤.

١٥٨ - «المحاسن». أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠). تحقيق جلال الدين الحسيني، المحدث الأرموي. الطبعة الثانية، قم، دار الكتب الإسلامية.

١٥٩ - «الحجة البيضاء». محمد بن مرتضى، المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). الطبعة الثانية، ٨ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

١٦٠ - «المحلى». أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (م ٤٥٦). تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ١١ مجلداً، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

١٦١ - «المحيط». المعلم بطرس البستاني (١٢٣٤ - ١٣٠٠). مجلدان، بيروت، مكتبة لبنان، ١٣٨٦.

١٦٢ - «مختصر النافع». أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلبي (٦٠٢ - ٦٧٦). الطبعة الثانية، بيروت، دارالاضواء، ١٤٠٥هـ.

١٦٣ - «مختلف الشيعة». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). طهران، مكتبة نينوى الحديثة [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٢٤].

١٦٤ - «مدارك الأحكام». السيد شمس الدين محمد بن علي الموسوي العاملي الجبعي (٩٤٦ - ١٠٠٩). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٨ مجلدات، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠.

١٦٥ - «مرآة العقول». محمد باقر بن محمد تقي، العلامة المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠). تحقيق السيد هاشم الرسولي. الطبعة الثانية، ١٨ مجلداً، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ / ١٣٦٣ش.

١٦٦ - «المراسم». سلاّربن عبدالعزيز الديلمي، (م ٤٦٣). تحقيق محمود البستاني. الطبعة الأولى، قم، منشورات حرمين، ١٤٠٦ [بالأوفست عن طبعته السابقة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م].

١٦٧ - «مسالك الأفهام». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥)، مجلدان، قم، مكتبة بصيرتي [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٦٨ - «المسالك الجامعية في شرح الرسالة الالفية». محمد بن علي بن أبي جمهور

- الإحسانى (م القرن المعاصر). ضمن «المقاصد العلية». الطبعة الحجرية، ١٣١٢.
- «المسائل التبانيات» = «رسائل الشريف المرتضى».
- «المسائل الرسية» = «رسائل الشريف المرتضى».
- «المسائل الطرابلسيات» = «رسائل الشريف المرتضى».
- ١٦٩ - «مسائل علي بن جعفر». أبو الحسن العريضي علي بن أبي عبد الله الإمام الصادق (ع) (حوالي ١٣٥ - ٢٠٢). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ.
- «المسائل الموصليات» = «رسائل الشريف المرتضى».
- ١٧٠ - «المسائل الناصرية». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦). ضمن (جوامع الفقهية). قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.
- ١٧١ - «المستدرك على الصحيحين». أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (٣٢١ - ٤٠٣ / ٤٠٥). ٤ مجلدات، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ١٧٢ - «مستدرك الوسائل». الميرزا حسين المحدث النوري الطبرسي (١٢٥٤ - ١٣٢٠). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٨ مجلدًا، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧ هـ.
- «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل». الحاج ميرزا حسين المحدث النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠ هـ). ٣ مجلدات، قم، اسماعيليان، ١٣٦٣ هـ ش، [بالأوفست عن طبعته الحجرية الأولى].
- ١٧٣ - «مستند الشيعة في أحكام الشريعة». المولى أحمد بن محمد مهدي ابن أبي ذرّ النراقي الكاشاني (١١٨٥ - ١٢٤٥). مجلدان، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٩٦ هـ [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٢٥].
- ١٧٤ - «مسند أحمد». أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٣ - ٢٤١). ٦ مجلدات، بيروت، دار الفكر.
- ١٧٥ - «مشارك الشموس». الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (١٠١٩ - ١٠٩٩). قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. [بالأوفست عن طبعته السابقة].
- ١٧٦ - «مصايح الظلام في شرح المفاتيح». المولى محمد باقر بن محمد أكمل، الوحيد

- البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ١١٠٨.
- ١٧٧ - «مصباح الشريعة». المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٤٠٥هـ.
- ١٧٨ - «المصباح المنير». أحمد بن محمد بن علي الفيومي (م حوالي ٧٧٠). جزءان في مجلد واحد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ / ١٩٧٨م.
- «مصفى المقال». الشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). إعداد أحمد المنزوي. الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٨.
- ١٧٩ - «مطالع الأنوار في شرح شرائع الإسلام». السيد محمد باقر الشفتي الجيلاني الإصفهاني (م ١٢٦٠). ٥ مجلدات. الطبعة الأولى، إصفهان، طبع نشاط، ١٣٦٦هـ ش.
- ١٨٠ - «معارج الأصول». نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلبي. (٦٠٢ - ٦٧٦). إعداد السيد محمد حسين الرضوي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣هـ.
- ١٨١ - «معالم الدين وملاذ المجتهدين» = «معالم الأصول». جمال الدين حسن بن زين الدين الشهيد الثاني العاملي الجبلي (٩٥٩ - ١٠١١). الطبعة الحجرية.
- ١٨٢ - «معالم العلماء». محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (م ٥٨٨). طهران، ١٣٥٣.
- ١٨٣ - «معاني الأخبار». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦١.
- ١٨٤ - «المعتبر في شرح المختصر». نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلبي (٦٠٢ - ٦٧٦). إعداد عدة من الطلاب. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤هـ ش.
- ١٨٥ - «معتمد الشيعة». المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني (م ١٢٠٩). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٣١٣٧.
- ١٨٦ - «معجم البلدان». أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي (٥٧٤ - ٦٢٦). ٥ مجلدات، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩ / ١٩٧٩م.
- ١٨٧ - «معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة». السيد أبو القاسم بن السيد علي

أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣). الطبعة الثالثة، ٢٣ مجلداً + الفهرس، بيروت، ١٤٠٣ / م ١٩٨٣.

□ «معجم المطبوعات العربية في إيران». عبد الجبار الرفاعي. الطبعة الأولى ١٤١٤، تهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

١٨٨ - «المغني». أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠). المطبوع مع «الشرح الكبير»، الطبعة الأولى، ١٢ مجلداً، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.

١٨٩ - «مغني اللبيب عن كتب الأعراب». أبو محمد عبدالله بن يوسف ابن هشام الأنصاري المصري (٧٠٨ - ٧٦١). تحقيق ما زن المبارك و محمد علي حمد الله. الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٧٩ م.

١٩٠ - «مفاتيح الأصول». السيد محمد بن آقا مير سيد علي بن السيد محمد الطباطبائي (١١٨٠ - ١٢٤٢). قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٩١ - «مفاتيح الشرايع». محمد بن مرتضى، المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). تحقيق السيد مهدي الرجائي، ٤ مجلدات، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١ هـ.

١٩٢ - «مفتاح الكرامة». السيد محمد جواد بن محمد بن محمد الحسيني العاملي النجفي (م حوالي ١٢٢٧). [الطبعة الثانية]. ١٠ مجلدات، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته السابقة].

١٩٣ - «مفردات ألفاظ القرآن». أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الراغب الإصفهاني (٥٠٣). تحقيق نديم مرعشلي. ١٣٩٢، دار الكتب الإسلامية [بالأوفست عن طبعته السابقة].

١٩٤ - «المقاصد العلية». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥). الطبعة الحجرية، ١٣١٢.

١٩٥ - «المقنع». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (٣٨١). المطبوع مع «الهداية». تصحيح السيد إبراهيم الميانجي. طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٧٧.

١٩٦ - «المقنعة». أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣). إعداد مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الثانية، قم، المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ

المفيد، ١٤١٣.

□ «مكارم الآثار». ميرزا محمد علي معلّم حبيب آبادي (١٣٠٨ - ١٣٩٦هـ). ٥ مجلدات، انتشارات كمال اصفهان، الطبعة الثانية، ١٣٦٢.

١٩٧ - «مناهج الأحكام في الأصول». المولى أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥). الطبعة الحجرية.

١٩٨ - «مناهج العقول». محمد بن الحسن البدخشي (م ٩٢٢). المطبوع مع «نهاية السؤل» لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.

١٩٩ - «المناهل». السيّد محمد الطباطبائي (م ١٢٤٢). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

٢٠٠ - «منتهى المطلب في تحقيق المذهب». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦). الطبعة الحجرية، مجلدان، إيران، ١٣٣٣.

٢٠١ - «من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان. ٤ مجلدات، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٢٠٢ - «منهج المقال». الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (م ١٠٢٨). الطبعة الحجرية.

٢٠٣ - «منية المرید». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥). تحقيق رضا المختاري. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ / ١٣٦٨هـ ش.

□ «مؤلفين كتب چاپی» خانابا مشار. ٦ مجلدات، ١٣٤٠ش.

٢٠٤ - «الموجز». أبو العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧ - ٨٤١) المطبوع مع «الرسائل العشر» لابن فهد. تحقيق السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩هـ.

٢٠٥ - «الموطأ». مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. مجلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.

٢٠٦ - «المهذب البارع في شرح المختصر النافع». أبو العباس أحمد بن فهد الحلّي الأسدي

(٧٥٧-٨٤١). ٥ مجلدات، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ.

«ن»

□ «ناسخ التواريخ». تاريخ قاجارية. ميرزا محمد تقي لسان الملك سپهر (١٢٩٧ هـ). تهران، أفست اسلامية، ١٣٥٣.

□ «نجوم السماء في تراجم العلماء». ميرزا محمد علي الكشميري (١٢٦٠-١٣٠٩ هـ)، هند، ١٣٠٣.

٢٠٧- «نضد الإيضاح». علم الهدى محمد بن محسن الفيض الكاشاني (حوالي ١١٢٣). تحقيق محمود راميار. المطبوع مع «الفهرست للشيخ الطوسي»، ١٣٥١.

٢٠٨- «نضد القواعد الفقهية». جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، الفاضل المقداد (٨٢٦م). تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري. الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣ هـ.

٢٠٩- «النور القمرية في شرح الاثني عشرية». السيد الأمير فيض الله بن عبد القاهر الحسين التفريشي (١٠٢٥). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٤٩٧٨.

٢١٠- «النور القمرية في شرح الاثني عشرية». الشيخ علي بن أحمد النباطي العاملي (١٠٣٠م). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي المرقمة ٥٩٩٧.

٢١١- «نهاية الأصول». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨-٧٢٦). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقمة ٢٧٧.

٢١٢- «النهاية». أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.

٢١٣- «النهاية في غريب الحديث والأثر». أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد، ابن الأثير الجزري (٥٤٤-٦٠٦). تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. الطبعة الرابعة، ٥ مجلدات، قم، إسماعيليان، ١٣٦٣ هـش [بالأوقست عن طبعة بيروت].

٢١٤- «نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام». السيد شمس الدين محمد بن الموسوي العاملي الجبعي (٩٤٦-١٠٠٩). تحقيق عدة من العلماء. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٣.

- ٢١٥- «نهج البلاغة». أبو الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٩-٤٠٦). تحقيق صبحي الصالح. الطبعة الخامسة، قم، دار الهجرة، ١٣٩٥ [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٨٧].
- ٢١٦- «نهج الحق». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٦٤٨-٧٢٦). تعليق الشيخ عين الله الحسيني الأرموي. الطبعة الأولى، قم، دار الهجرة، ١٤٠٧ هـ.

«و»

- ٢١٧- «الوافي». محمد بن المرتضى المولى محسن، الفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١). ٣ مجلدات- ١٧ مجلداً، طهران وإصفهان، المكتبة الإسلامية ومكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع)، ١٣٧٥ هـ- ١٤٠٦ هـ.
- ٢١٨- «الوافية». المولى عبد الله البشروي الخراساني، الفاضل التوني (م ١٠٧١). تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢ هـ.
- ٢١٩- «وسائل الشيعة». محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤). الطبعة الثالثة، ٢٠ مجلداً، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥ هـ.
- ٢٢٠- «وفيات الاعيان». أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (٦٠٨-٦٨١). إعداد إحسان عباس. ٨ مجلدات، قم، منشورات الرضي، ١٣٤٦ هـ-ش [بالأوفست عن طبعته السابقة].

«هـ»

- ٢٢١- «الهداية في شرح البداية». برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (٥٣٠-٥٩٣). ٤ اجزاء في مجلدين، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٤/١٩٦٥ م.
- «هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين». إسماعيل باشا بن محمد أمين الباهاني البغدادي (٣٣٩). مجلدان، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠/١٩٩٠ م.